SEGUNDA PARTE

DOCTRINA DE LA ESENCIA

CXII. La esencia es la noción en cuanto noción puesta. Las determinaciones de la esencia no son sino *relativas*, no se han reflejado aún completamente sobre sí mismas. Por consiguiente, la noción no está aún en ellas como noción para sí. La esencia, en cuanto ser que se mediatiza consigo mismo por la negación de sí mismo, no es una relación consigo sino porque lo es con otro que ella, el cual no es inmediatamente como simple ser, sino como ser puesto y mediatizado.—El ser no ha desaparecido, pero la esencia es ante todo, en cuanto relación simple consigo misma, el ser. Pero, de otro lado, el ser que según su determinación exclusiva es el ser inmediato, ha descendido al estado de elemento puramente negativo, a un estado de apariencia.—La esencia es así el ser que aparece en sí mismo.

Ob. *Lo absoluto es la esencia.*—Esta definición es la misma que: *lo absoluto es el ser*, en tanto que el ser es también una simple relación consigo, pero es también una definición más elevada de lo absoluto, porque la esencia es el ser que ha descendido más profundamente a sí mismo; es decir, el ser en que su relación simple consigo mismo se halla puesta como negación de la negación, como mediación de sí mismo consigo mismo.—Cuando se determina lo absoluto como esencia, no se considera ordinariamente la negación sino como una abstracción de todo predicado determinado. Este acto negativo, esta abstracción se halla así colocada fuera de la esencia y la esencia misma así concebida, no es más que un resultado sin sus premisas, en el *caput mortuum* de la abstracción. Pero, como esta negación no es exterior al

ser sino que es su propia dialéctica, se sigue que su verdad, la esencia, es el ser que ha descendido más profundamente a sí mismo o que está en sí mismo. Es su diferencia del ser inmediato lo que constituye esta *reflexión* que hace que aparezca en el interior de sí mismo y esta reflexión, este *aparecer*, constituye la determinación especial de la esencia misma.

Zusatz. Cuando hablamos de la esencia, distinguimos de ella el ser como momento inmediato y la consideramos relativamente a la esencia como una simple apariencia. Esta apariencia, no es, sin embargo, un nada sino el ser en cuanto suprimido.—El punto de vista de la esencia es el de la reflexión. La expresión «reflexión» es primeramente empleada para la luz que, en su marcha rectilínea, encuentra una superficie reflejante y es devuelta por ella. Tenemos aquí un doble momento, primero un momento inmediato o que es y en segundo lugar el mismo momento, pero mediatizado o puesto. Esto es también lo que ocurre cuando reflexionamos o, como también se dice, volveremos por el pensamiento sobre un objeto, porque aquí el objeto no nos satisface en su estado inmediato y le queremos conocer en cuanto mediatizado. Se asigna también ordinariamente a la filosofía por tarea o por fin el conocimiento de la esencia de las cosas y por esto se entiende precisamente que no hay que limitarse a percibir las cosas bajo su forma inmediata, sino que hay que demostrarlas como mediatizadas por otro principio o, como teniendo en él su fundamento. Se representa aquí el ser inmediato de las cosas, por decirlo así, como una envoltura bajo la cual se oculta la esencia.—Además, cuando se dice «todas las cosas tienen una esencia», se entiende que no son verdaderamente tales como se muestran bajo su forma inmediata. Y no se tiene esta realidad de las cosas yendo simplemente de una cualidad a otra y de la cualidad a la cantidad y recíprocamente, sino descubriendo en ella un elemento permanente; y este elemento es la esencia. Ahora, en lo que concierne a la significación y el empleo de la categoría de la esencia, podemos recordar que los alemanes para expresar el pasado nos servimos en el verbo auxiliar ser de la palabra *esencia* (*Wesen*) designando el ser pasado

como *habiendo sido*. En esta irregularidad del uso del lenguaje, hay en el fondo una mira justa de la relación del ser con la esencia en cuanto podemos considerar la esencia como el ser pasado; y en este respecto hay que observar también que lo que ha pasado no es por esto negado de un modo abstracto, sino que es simplemente absorbido, y por lo tanto, también conservado. Si decimos, v. gr., de César que ha estado en las Galias, lo que se halla negado así es solamente la inmediatividad de lo que decimos de César y en modo alguno su viaje a Galia, porque este viaje a Galia, porque este viaje forma precisamente el contenido de esta proposición, solamente está aquí este contenido representado como suprimido.—En la vida ordinaria se atribuye con frecuencia a la esencia la significación de un ser colectivo, o de un todo y en este sentido se habla, v. gr., de la administración de los periódicos, de la de Correos, de la de Hacienda, etc.; por lo cual se entiende que las cosas no deben ser consideradas individualmente en su estado inmediato, sino como un todo complejo y quizá también en sus diferentes relaciones. Estas expresiones contienen casi lo que hemos determinado como esencia.—Se habla también de las esencias infinitas y se dice que el hombre es una. Sin embargo, en la esfera de la esencia se está propiamente hablando, por encima de la finidad y, por consiguiente, esta designación del hombre es bajo esta relación inexacta. Se dice igualmente: hay una esencia suprema y se debe entender por tal Dios. Hay que hacer en este punto una doble advertencia. La primera es que la expresión *hay* es de aquellas que indican lo finito. Así es como decimos, v. gr., hay tal número de planetas o bien hay plantas de esta especie. Por tanto, todo lo que existe así es alguna cosa fuera y al lado de la cual hay otra. Pero no se puede aplicar a Dios que es el ser absolutamente infinito el *hay*, no se puede decir que fuera y al lado de él hay otras esencias. Lo que hay fuera de Dios no posee en su separación de con él esencia alguna y se debe más bien considerar en su aislamiento como privado en sí mismo de esencia, como una simple apariencia. Pero aquí viene bien la segunda observación, que es una concepción insuficiente de Dios la que le representa como la más alta esencia. La categoría de la cantidad cuya aplicación se

hace aquí, no halla en realidad su lugar sino en la esfera de lo finito. Por ejemplo, diciendo esta es la montaña más alta de la tierra, nos representamos fuera de ella otras montañas altas también. Lo mismo ocurre cuando decimos de alguno que es el más rico o el más sabio en su país. Dios no es solamente una esencia y la más alta, sino la esencia, agregando que, aunque este modo de concebir a Dios constituye un grado importante y necesario en el desenvolvimiento de la conciencia religiosa, no agota en modo alguno la profundidad de la representación cristiana de la divinidad. Si no consideramos a Dios sino como esencia y si nos encerramos en esta concepción, no vemos en él sino el poder universal, que no sufre resistencia o, según otro modo de expresión, el *Señor*. Pero el temor del *Señor* es, sí, el comienzo, pero sólo el comienzo de la sabiduría.—Primero la religión judáica y más tarde el mahometismo, son las que han concebido a Dios esencial y exclusivamente como Señor. En general el defecto de estas religiones consiste en que no se da a lo finito la parte que le corresponde, mientras que el rasgo característico de las religiones paganas y politeístas es detenerse en lo finito, ya en cuanto naturaleza, ya en cuanto espíritu. Se enseña también ordinariamente que Dios en cuanto la más alta esencia no puede ser conocido. Este es en general el punto de vista de la *explicación moderna* y más particularmente del entendimiento abstracto que no va más allá de *hay un Ser Supremo* y según el cual hay que atenerse a esto. Cuando se habla así, y se representa a Dios bajo la razón de la esencia más alta e inaccesible, se tiene ante sí el mundo en su existencia inmediata como algo subsistente y positivo y se olvida que la esencia implica precisamente la supresión de toda existencia inmediata. Dios como esencia abstracta, innaccesible, fuera de la cual se hallasen colocadas la diferencia y la determinabilidad, no es en realidad sino una vana palabra, un simple *caput mortuum* del entendimiento abstracto. Saber que las cosas no tienen verdad en su existencia inmediata, es el comienzo del verdadero conocimiento de Dios.

No es solo relativamente a Dios, sino en otras relaciones, donde se emplea, de un modo abstracto, la categoría de la esencia y donde, considerando de este modo las

cosas, se representa su esencia como un elemento indiferente e independiente respecto del contenido determinado de su existencia fenomenal. Así es como se acostumbra a decir que lo que hay que considerar en el hombre es su esencia, que esto es lo importante, y no su acción y su modo de obrar. Lo que hay de cierto en esto es que, considerando la actividad humana, no hay que detenerse en su forma inmediata, sino considerarla en cuanto mediatizada por su principio interno y como manifestación de este principio. Pero, al par, no hay que olvidar que la esencia y este principio no se afirman ni demuestran como tales, sino entrando en la esfera fenomenal. En general, en este llamamiento que se hace a la esencia de la naturaleza humana, como distinguiéndose del contenido de sus acciones, no se propone dar una importancia exclusiva a la subjetividad a expensas de lo que tiene un valor en y para sí.

CXIII. En la esencia, la relación consigo toma la forma de la *identidad*, de la *reflexión sobre sí*. Esta ha reemplazado a la *inmediatividad* del ser. Ambas constituyen los mismos momentos abstractos de la relación consigo.

Ob. La sensibilidad no ve en toda cosa limitada y finita sino el ser. Esta ausencia de verdadero pensamiento en la sensibilidad, deviene aquí terquedad del entendimiento que no quiere ver aquí sino el ser idéntico consigo, el ser que no encierra en sí mismo la contradicción.

CXIV. Como esta identidad viene del ser, parece primeramente no estar acompañada sino de las determinaciones del ser, y no estar en relación con ellas sino como con un mundo exterior. Cuando se considera éste de tal modo, es decir, como separado de la esencia, constituye lo *inesencial*. Pero la esencia es el ser en sí y no es la esencia sino en tanto que se niega ella misma dentro de sí misma y que encierra en sí misma la relación, la mediación. Por consiguiente, contiene lo inesencial como en su propia apariencia. Pero como la diferenciación reside en la apariencia o, si se quiere, en la mediación, y el término diferenciado diferenciándose de esta identidad de que pro-

cede y en que no es o en que está como apariencia, toma él mismo la forma de la identidad, se sigue que la diferenciación tiene lugar aquí bajo la forma de un momento inmediato o del ser. Por tanto, la esfera de la esencia no realiza aún, sino de un modo incompleto, la conexión de la inmediatividad y de la mediación. Todo es puesto en ella de tal modo que todo está en relación consigo mismo, y al mismo tiempo va más allá de sí mismo; en otros términos, todo es puesto bajo la forma de ser reflejado, del ser en que aparece otro que sí mismo y que aparece en otro distinto de sí mismo.—Por consiguiente, aun la contradicción que no estaba sino en sí en la esfera del ser, se halla puesta en la de la esencia.

Ob. Como es una sola y misma noción la que constituye el principio substancial de las cosas, se ve producirse en el desenvolvimiento de la esencia las mismas determinaciones que en el del ser, con la diferencia que en la esencia estas determinaciones se producen bajo forma refleja. Así, en lugar del *ser* y del *no-ser*, se tiene aquí lo *positivo* y lo *negativo*; el primero de los cuales, en cuanto identidad, corresponde primero al ser sin oposición, y el segundo desarrollado (apareciendo en sí mismo) como *diferencia* corresponde al no-ser. Asimismo, el *devenir* se produce aquí como *razón de ser de la existencia*, que reflejándose sobre *la razón de ser* es la *existencia reflejada*, etc.—Esta parte (la más difícil) de la lógica, contiene principalmente las categorías de la metafísica y de las ciencias en general, en tanto que son el producto del entendimiento reflexivo, del entendimiento que, en tanto que considera las diferencias como independientes una de otra, pone también su relatividad, pero que poniéndola en vez de unirlas en la unidad de la noción, les une por un simple *también*, colocándolas una cerca o al lado de otra.

La esencia en cuanto fundamento de la existencia.

(a) Det puras de la reflexión.
a Identidad
b Diferencia
c Razón de ser

(b) Existencia reflejada

(c). La cosa

A

LA ESENCIA
EN CUANTO RAZÓN DE LA EXISTENCIA

a.—Determinaciones puras de la reflexión

Identidad

CXV. La esencia aparece en sí misma, o, si se quiere, es pura reflexión. No constituye así sino una relación consigo misma; no en cuanto relación inmediata, sino en cuanto relación reflejada: es la *identidad en sí*.

Ob. La identidad formal o del entendimiento es precisamente esta identidad, cuando uno se detiene en ella y hace abstracción de las diferencias. O, mejor dicho, es la abstracción que pone esta identidad formal y cambia un ser concreto en esta forma simple, ya se elimine por el llamado procedimiento analítico una parte de los elementos múltiples que contiene el ser concreto y no se deje sino uno solo, ya separándose las diferencias del ser concreto se reúna en una sola sus determinabilidades diversas.—Si se agrega la identidad, a lo absoluto en cuanto sujeto de una proposición, se tendrá ésta: *Lo absoluto es idéntico a sí mismo*. Esta proposición no es cierta sino según el sentido que se la dé. Por consiguiente, la enunciación verbal es imperfecta porque no se especifica si se entiende por identidad la abstracta del entendimiento en oposición a las otras determinaciones de la esencia o la concreta tal como se verá producirse primero como *razón de ser* y en un punto de vista más elevado como *noción*.—La misma palabra *absoluto* no tiene a veces sino un sentido abstracto. Así, por espacio absoluto,

por tiempo absoluto se entiende el espacio y el tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, en cuanto esenciales, devienen predicados de un sujeto presupuesto que, por ser un sujeto esencial, es el *todo*. Las proposiciones que salen de esta unión del sujeto y del predicado son presentadas como leyes generales del pensamiento. Según esto, la proposición que expresa la identidad es: *Todo es idéntico a sí*: A=A; y enunciada bajo forma negativa A *no puede ser* A *y no ser* A *a la vez*. Esta proposición, lejos de expresar una ley real del pensamiento, no es sino una ley del pensamiento abstracto. En primer lugar, es desmentida por su misma forma, porque una proposición hace creer en una diferencia del sujeto y del predicado, mientras que ésta no cumple lo que su forma exige. Pero es, sobre todo, anulada por las otras leyes del pensamiento, como también se les llama, que erigen en ley lo opuesto a esta.—Cuando se pretende que esta ley no puede ser demostrada pero que toda inteligencia se regula por ella y que la experiencia lo confirma, hay que decir que esta pretendida experiencia de la escuela es opuesta a la experiencia universal, porque no hay inteligencia que piense, o se represente, o exprese sus pensamientos y representaciones según esta ley, por la razón de que no hay ser, de cualquier especie que sea, que exista según ella. Las proposiciones conformes a este pretendido criterio de verdad, tales como un planeta, el magnetismo es el magnetismo, el espíritu es el espíritu, son con razón consideradas estúpidas. Esta es la verdadera experiencia universal. La escuela, única que reconoce estas leyes desde hace largo tiempo, ella y su lógica, en que estas leyes son expuestas con la mayor seriedad, han perdido todo crédito tanto ante la razón como ante el buen sentido.

Zusatz. Tenemos primeramente en la identidad lo que teníamos en el ser. Solamente que la identidad es el ser que ha devenido por la supresión de la determinabilidad inmediata, y, por tanto, el ser en cuanto idealidad.—Es de la mayor importancia entenderse acerca de la verdadera significación de la identidad y ante todo acerca de este punto, que no se la debe concebir como puramente abstracta, es decir, como una identidad que excluye toda diferencia. Este es el punto que separa a la falsa filosofía de la única que merece este nombre. La identidad, en su verdad, como idealidad del ser inmediato, es una alta determinación tanto para la conciencia religiosa como para cualquier otro pensamiento y para conciencia en general. Se puede decir que el verdadero conocimiento de Dios comienza allí donde se empieza a concebir como identidad absoluta, lo cual contiene también el pensamiento de que todo poder y toda soberanía en el mundo se disipa ante Dios y no puede subsistir sino como una apariencia de su poder y de su soberanía. Hay aquí también la identidad en cuanto conciencia de sí mismo, aquello por lo cual el hombre se distingue de la naturaleza en general y más particularmente del animal que no puede aprehenderse como yo, es decir, como unidad de sí mismo en sí mismo.—En lo que concierne a la identidad relativamente al pensamiento, lo que importa ante todo es no confundir la identidad que contiene como suprimidos el ser y sus determinaciones, con la abstracta y puramente formal. Todos los cargos que se dirige ordinariamente al pensamiento de ser exclusivo, rígido, vacío de contenido, etc., reproches que parten del punto de vista de la sensación y de la intuición inmediata, tienen su fuente en la falsa suposición de que la actividad del pensamiento no es sino la actividad que pone la identidad abstracta y es la lógica formal misma la que robustece esta suposición con las supuestas leyes supremas del pensamiento de que se ha tratado antes en este §. Si el pensamiento no fuese otra cosa que esta identidad abstracta, se debería considerarle como lo más supérfluo y enojoso. Pero la noción, y más aún la idea, no son idénticas consigo mismas, sino porque contienen también la diferencia.

β.—*Diferencia*

CXVI. La esencia no es identidad pura ni aparece dentro de sí misma sino en tanto que es la negatividad que está en relación consigo misma y que así se opone a sí misma. Por consiguiente, contiene necesariamente la *diferencia*.

Ob. Aquí la oposición no tiene ya la forma cualitativa, no está ya en la determinabilidad, en el límite, pero

en tanto que está en la esencia que contiene una relación consigo misma, la negación es también relación, diferencia, posición, mediación.

Zusatz. Cuando se pregunta: ¿cómo se diferencia la identidad? Hay en esta pregunta la presuposición de que la identidad, como pura identidad, es decir abstracta, existe de un modo independiente, y que la indiferencia es algo distinto que existe también, por su parte, como un término independiente. Pero por esta presuposición se hace la respuesta imposible, porque cuando se considera la identidad como diferente de la diferencia, se tiene así de hecho sencillamente la diferencia, y no se puede, pues, demostrar la transición de la identidad o la diferencia, porque falta a quien preguntar el cómo de esta transición, el término de que se debe partir. Así, vista de cerca esta cuestión, no tiene sentido, y a quien la pone debiera dirigirse esta otra: ¿qué se entiende por identidad? Por donde se vería que no era él sino una palabra huera. Ahora bien, como hemos visto, la identidad es, cierto, una determinación negativa, pero no el no-ser abstracto y vacío, sino la negación del ser y de sus determinaciones. Como tal, es también relación negativa consigo misma o diferenciación de sí mismo.

CXVII. La diferencia es 1) diferencia mediata, *diferenciabilidad*. Aquí las diferencias son lo que son cada una para sí y en un estado de indiferencia una respecto a otra, y, por tanto, son una a otra exteriores. A causa de la indiferencia de los términos diferenciados respecto de su diferencia, ésta se halla transportada a un tercer término que la compara. Esta diferencia exterior es, en cuanto identidad de los términos, puesta en relación la *igualdad*, y en cuanto no-identidad de estos términos, la *desigualdad*.

Ob. Separa también el entendimiento estas determinaciones de tal modo que, aunque la comparación tenga un solo y mismo substracto para la igualdad y la desigualdad, no ve en ellas sino lados, puntos de vista diferentes. Pero consideradas en sí mismas la igualdad, no es sino determinación precedente, la identidad y la desigualdad no es sino la diferencia.—Se ha sacado también de

la diferenciabilidad las proposiciones: *Todas las cosas son diferentes*, o bien, *no hay dos cosas completamente iguales*. Aquí al sujeto *todo* se añade un predicado contrario a aquel que se agrega en la primera proposición deducida de la identidad. Si, no obstante, la diferenciabilidad no lo es sino de la comparación exterior, es posible que el término comparado sea en sí mismo simplemente idéntico a sí mismo, y en tal caso, esta proposición no es opuesta a la primera. Pero también, en tal caso, la diferenciabilidad no es la propia de *alguna cosa* o del *todo*, y, por tanto, no constituye una determinación esencial de este sujeto. No es, pues, en este sentido como se debe entender esta segunda proposición. Pero sí es el sujeto mismo el que, según esta proposición, es diferenciado; no lo será sino su propia determinabilidad. En este caso, no se tiene la diferenciabilidad como tal, sino la diferencia determinada. Este es también el sentido de la proposición de Leibnitz.

Zusatz. Cuando el entendimiento se aplica a considerar la identidad, de hecho va ya más allá de la identidad, y lo que tiene ante sí es la diferencia bajo la forma de simple diferenciabilidad. Así cuando, según la pretendida ley de la identidad, decimos: *el mar es el mar, el aire es el aire, la luna es la luna*, etc., estos objetos están para nosotros, uno respecto de otro, en un estado de indiferencia, lo que hace que no sea la identidad sino la diferencia lo que delante tenemos. Sin embargo, no nos limitamos a considerar las cosas más diferentes, sino que las comparamos entre sí, lo cual trae las determinaciones de la igualdad y la desigualdad. La tarea de las ciencias finitas consiste en gran parte en la aplicación de estas determinaciones, y hoy por método científico se entiende sobre todo ese procedimiento que consiste en comparar entre sí los diferentes objetos. No se debe desconocer la gran importancia de los resultados a que se ha llegado por este camino, sobre todo en anatomía y lenguas comparadas. Pero se observará también, en primer lugar, que se ha ido demasiado lejos al pretender que era menester aplicar este procedimiento a todas las ramas del saber, obteniendo iguales resultados y luego, y sobre todo, que se podría satisfacer completamente la necesidad de conocer

a aquellos que acabamos de recordar, son preliminares, necesarios sin duda, pero sólo preliminares, del verdadero conocimiento racional.—Además, relativamente a este procedimiento de comparación, consistente en llevar las diferencias a la identidad, las matemáticas son la ciencia en que este fin es más completamente alcanzado, porque la diferencia cuantitativa es completamente exterior. El triángulo y el cuadrado, por ejemplo, difieren cualitativamente. Haciendo la prometida abstracción de esta diferencia y no considerando sino su magnitud, les pone como iguales. Hemos hecho observar (§ Cl. *Ztz.*) que es éste un privilegio que ni las ciencias empíricas ni la filosofía deben envidiar a las matemáticas y esto resulta también de cuanto se ha dicho precedentemente sobre la identidad del entendimiento.—Se cuenta que Leibnitz un día, habiendo hablado en la corte acerca del principio de la diferencia, los cortesanos, para combatir la proposición del filósofo, se pusieron a buscar por el jardín dos hojas perfectamente idénticas. Manera es esta muy cómoda y agradable en nuestros días de tratar la metafísica. Hay que observar, no obstante, respecto de la proposición leibnitzniana, que no se trata de aprehender la diferencia como una simple diferenciabilidad exterior e indiferente, sino como diferencia en sí misma y que por lo tanto, es en sí mismas como las cosas difieren.

CXVIII. La igualdad no es sino la identidad de dos términos que no son los mismos ni idénticos, y la desigualdad es una relación de términos desiguales. Por tanto, la igualdad y la desigualdad no son dos lados o puntos de vista indiferentes uno a otro, sino que uno aparece en otro. Así la diferenciabilidad es la diferencia de la reflexión o diferencia en sí misma, determinada.

Zusatz. Mientras que los términos puramente diferentes se producen como indiferentes uno a otro, la igualdad y la desigualdad, al contrario, son dos determinaciones absolutamente en relación y de las cuales una no puede ser pensada sin otra. Este paso de la simple diferenciabilidad a la oposición se verifica también en la conciencia ordinaria, porque concedemos que la comparación sólo tiene sentido presuponiendo una diferencia, y a la inversa, la diferenciación presupone la existencia de la igualdad. Por esto no se atribuye gran penetración a quien, diferenciando las cosas, sólo ve las diferencias de evidencia inmediata, tal como la de una pluma de escribir y una cabaña; como, de otra parte, no se dirá que ha ido muy lejos en la facultad de comparar quien compara objetos muy parecidos como un haya y una encina, un templo y una iglesia. Por consiguiente, lo que pedimos es la identidad en la diferencia y ésta en la identidad. Ocurre, sin embargo, a menudo, en las ciencias empíricas, que se olvida una de estas determinaciones y que ora se procura exclusivamente llevar las diferencias a la identidad, ora descubrir diferencias nuevas. Ocurre, sobre todo, en la ciencia de la naturaleza. Aquí, por una parte, se procura descubrir sustancias, formas, especies siempre nuevas o bien siguiendo otro camino mostrar como compuestos los cuerpos considerados hasta aquí como simples, riéndose de los antiguos por haberse atenido a cuatro elementos que ni aun son elementos simples. Pero, por otra parte, no se ve sino la identidad, por lo cual, v. gr., no sólo se considera esencialmente idénticas las esferas eléctrica y química, sino que no se ve en los procesos orgánicos de la digestión y la asimilación sino un simple proceso químico. Hemos observado (§ 103, *Ztz.*) que, en tanto que se llama a veces por irrisión, a la nueva filosofía, filosofía de la identidad, es ella, por el contrario, la que muestra el vacío de la identidad del entendimiento, es decir, de la que hace abstracción de la indiferencia. Al mismo tiempo, tampoco se para en la simple diferencia, sino que aprehende la unidad interna de las cosas.

CXIX. 2) La diferencia en sí es la diferencia esencial, lo *positivo* y lo *negativo*, de tal modo, que lo *positivo* constituye una relación idéntica consigo misma, *no siendo* lo negativo, y que éste es una diferencia para sí *no siendo* lo positivo. Por cuanto de este modo cada uno de ellos no es para sí sino no siendo el otro, cada uno de ellos aparece en el otro y no es sino en tanto que el otro es. La diferencia de la esencia es, pues, la oposición, según la cual el término diferenciado no tiene delante un contrario en general, sino *su* contrario, es decir, cada uno de los dos contrarios no tiene su deter-

minación especial sino en su relación con el otro, no se refleja sobre sí mismo sino en tanto que se refleja sobre el otro y que es también el otro. Cada uno de ellos es así su otro del otro.

Ob. La diferencia en sí da la proposición: *Todas las cosas son esencialmente diferenciadas,* o, como también se expresa: *De dos predicados opuestos sólo uno conviene a una cosa, y no hay tercer término entre ambos.*—Contradice esta proposición del modo más terminante el principio de la identidad en cuanto, según este principio, una cosa no debe estar en relación sino consigo misma, mientras que, según esta proposición, debe ser un término opuesto, un término que está en relación con su contrario. Este es el procedimiento irracional ordinario de la abstracción, que coloca dos proposiciones contradictorias, haciendo de ellas leyes, una al lado de otra, sin compararlas siquiera.—La proposición que enuncia la exclusión del tercer término es la proposición del entendimiento determinado que quiere separar la contradicción, y que, al separarla, cae en ella. A debe ser o + A o — A. Aquí se enuncia ya el tercer término, A, que no es ni + ni —, y que es puesta tanto como + A que como — A. Supongamos que + V signifique seis millas al Oeste, y — V seis millas al Este. + y — se destruyen, pero las seis millas de extensión no dejan de quedar lo que son, con oposición o sin ella. Se puede aún decir que el simple *más* o *menos* del número o de la dirección abstracta tienen el *cero* por tercer término. En todo caso se deberá reconocer que esta oposición vacía, ese + y ese —, no halla aún su aplicación en determinaciones abstractas como el número, la dirección, etc.

En la teoría de las nociones contradictorias se llama a una de las dos nociones lo *azul,* v. gr. (así en ella se llama también nociones a cosas tales como la representación sensible del color), y a la otra *lo que no es azul,* de suerte que este otro término no es un término afirmativo, lo amarillo, por ejemplo, sino un término negativo puramente abstracto.—Se verá en el parágrafo siguiente que lo negativo es en sí mismo tanto como lo positivo; lo cual está ya implicado en la determinación según la cual el término opuesto a otro es *otro* que

éste.—Se pretende patentizar el vacío de la oposición de lo que se llama nociones contradictorias por la expresión sonora de esta ley universal: *de todos los predicados opuestos, sólo uno puede afirmarse de cada cosa*; de suerte que, según esta ley, el espíritu sería *blanco o no blanco, amarillo o no amarillo,* y así hasta lo infinito.

Como se olvida que la identidad y la oposición son ellas mismas opuestas, la proporción que expresa la oposición se emplea también bajo forma de principio de contradicción, para acabar en aquella que expresa la identidad y se declara lógicamente falsa una noción que no tenga alguno de los dos caracteres contradictorios o que tenga ambos, como, v. gr., la de un círculo cuadrado. Ahora, aunque un círculo poligonal y un arco de círculo rectilíneo están precisamente en oposición con esta proposición, los geómetras no han temido considerar el círculo como un polígono de infinito número de lados. Pero hay que decir también que la simple determinabilidad del círculo o de un ser en general no es una noción. En la noción del círculo se hallan contenidos como caracteres igualmente esenciales el centro y la circunferencia, entre los cuales hay, sin embargo, oposición y contradicción.—La polaridad, que desempeña tan gran papel en la física, contiene una determinación más justa de la oposición. Pero si la física se atiene, en lo que concierne al pensamiento, a la lógica ordinaria, retrocederá ante las consecuencias a que será llevada desarrollando la noción de polaridad.

Zusatz 1. En lo positivo se tiene de nuevo la identidad, pero en un sentido más elevado, a saber, en cuanto relación consigo misma, que es al mismo tiempo que *no es* por lo negativo. Lo negativo para sí no es otra cosa que la diferencia misma. La identidad como tal es primero la identidad indeterminada. Lo positivo, por el contrario, es la identidad en cuanto determinada respecto de su contrario, y lo negativo es la diferencia como tal determinada de modo que no sea la identidad. Esta es la diferencia de la diferencia en sí misma.—Se cree tener en lo positivo y en lo negativo una diferencia absoluta; pero ambas determinaciones son en sí una sola y misma

cosa, y lo positivo se pudiera llamar negativo, y recíprocamente. Así es como el haber y el deber no son dos especies de propiedades particulares que existen independientemente. Lo que en uno, el deudor, es lo negativo; en otro, el acreedor, es lo positivo. El camino hacia el Este lo es también hacia el Oeste. Lo positivo y lo negativo se condicionan, pues, esencialmente, y no son sino en su relación recíproca. El polo Norte del imán no puede existir sin el polo Sur, ni éste sin aquél. Cuando se parte un imán no se tiene en uno de sus pedazos el polo Norte y en otro el polo Sur. Asimismo, la electricidad positiva y la negativa no son dos electricidades diferentes que existen cada una por sí. En la oposición, uno de los dos términos no tiene enfrente solamente un contrario, sino *su* contrario. La conciencia ordinaria considera los términos diferenciados como indiferentes uno en presencia de otro. Se dice: soy un hombre, y en derredor mío hay el aire, el agua y seres otros que yo en general. Aquí todas las cosas están separadas. El objeto de la filosofía consiste, por el contrario, en suprimir la indiferencia y en reconocer la necesidad de las cosas de tal modo que un contrario aparezca como opuesto a *su* contrario. La naturaleza inorgánica, por ejemplo, no debe ser considerada como simplemente otra que la orgánica, sino como su contrario necesario. Ambas están ligadas por una relación recíproca esencial, y una no es sino en tanto que excluye a la otra, y que, por lo mismo, está en relación con ella. Asimismo la naturaleza no es sin el espíritu, ni éste sin la naturaleza. Mucho se gana desembarazando al pensamiento de este modo de concebir las cosas, según el cual se dice: pero lo contrario es también posible. Cuando se habla así no se es aún libertado de la contingencia, mientras que, como hemos observado, el verdadero pensamiento es el que piensa la necesidad.—Cuando la ciencia nueva de la naturaleza ha extendido a la naturaleza entera reconociéndola como una ley general suya la oposición que había primeramente observado como polaridad en el magnetismo, ha marcado sin duda un progreso esencial en la ciencia. Mas tampoco se debe, después de haber reconocido la oposición, colocar y afirmar luego a su lado la simple diferenciabilidad. Por ejemplo, se establece

de un lado, y con razón, entre los colores la oposición polar (los colores suplementarios, como se les llama) y luego no se ve, de otro lado, sino la diferencia indeterminada y puramente cuantitativa del rojo, del amarillo, del verde, etc.

Zusatz 2. En lugar del principio *exclusi tertii*, que es el principio del entendimiento abstracto, se debiera colocar el principio: *Todas las cosas son opuestas*. Nada hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, a que pueda aplicarse el *o esto o aquello* del entendimiento como tal. Todo lo que es, es un ser concreto, y por tanto contiene la diferencia y la oposición. La finidad de las cosas finitas consiste en que su existencia inmediata no corresponde a lo que son en sí. Por ejemplo, la naturaleza inorgánica del ácido es en sí al mismo tiempo la base, lo cual equivale a decir que el ácido está absolutamente en relación con su contrario. Esto es lo que hace que no permanezca inmóvil en la oposición, sino que se esfuerce en realizar lo que es en sí. Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar. Lo que hay de cierto en esta opinión es que no es posible detenerse en la contradicción, y que ésta se suprime a sí misma. Pero la contradicción suprimida no es en modo alguno la identidad abstracta, porque ésta no es ella misma, sino un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción es la *razón de ser* que contiene tanto la diferencia como la identidad como suprimidas y como simples momentos ideales.

CXX. Es lo positivo aquella diferencia que debe ser para sí y que al mismo tiempo no debe hallarse en el estado de indiferencia respecto de la relación con su contrario. Lo negativo debe, a su vez, constituir un término independiente y una relación negativa consigo mismo, debe ser para sí; pero en cuanto negativo debe tener esa relación negativa consigo mismo, su lado positivo, tanto como en su contrario. Así lo positivo y lo negativo son la contradicción realizada; son *en sí* los mismos. Pero son también ambos los mismos *para sí*;

cada uno de ellos suprime a su contrario y se suprime al par. Pasan así a la *razón de ser*.—O bien se puede decir: la diferencia esencial, en cuanto diferencia en y para sí, no es sino diferenciándose inmediatamente de consigo misma, y, por consiguiente, contiene la identidad. En otros términos, la diferencia total, que es en y para sí, es tanto ella misma como la identidad. La diferencia que está en relación consigo misma implica la identidad consigo misma, y el término opuesto es en general aquel que contiene los dos términos, a sí mismo y a su contrario. La interioridad de la esencia así determinada es la *razón de ser*.

γ) *La razón de ser.*

La razón de ser es la unidad de la identidad y de la diferencia, la verdad de lo que se ha producido como diferencia e identidad. Es la reflexión sobre sí que es también reflexión sobre otro que sí y recíprocamente. Es la esencia puesta como totalidad.

Ob. El principio de la razón de ser se expresa así: «Todo tiene su razón suficiente.» Es decir, la verdadera esencia de una cosa no consiste en ser determinada como idéntica a sí misma, o como diferente, o como puramente positiva o negativa, sino en tener su razón de ser en otra que, en su identidad consigo misma, constituye su esencia. Esta tampoco constituye una reflexión abstracta sobre sí, sino sobre otra que sí misma. La razón de ser es la esencia que ha vuelto sobre sí misma; y la esencia es esencialmente razón de ser, y no lo es sino en tanto que es razón de ser de alguna cosa distinta de ella.

Zusatz. Cuando se dice de la razón de ser que es la unidad de la identidad y de la diferencia, no se debe entender por unidad la identidad abstracta; de otro modo tendríamos otra denominación, pero, según el pensamiento, tendríamos de nuevo esta identidad del entendimiento que hemos reputado falsa. Para evitar, pues, esta confusión, se podrá decir que la razón de ser no es sólo la unidad, sino la diferencia de la identidad y de la diferencia. Así la razón de ser, que se produce primero como supresión de la contradicción, constituye así una contradicción nueva. Como tal no es, sin embargo, una determinación que se fija inmóvil en sí misma, sino que se rechaza más bien a sí misma. La razón de ser no es tal sino en tanto que lo es de alguna cosa. Y lo que de ella sale es ella misma, aquello en que reside su formalismo. La razón de ser y aquello de que es tal, constituyen el mismo contenido y su diferencia es la simple de la forma de la relación consigo y de la mediación o posición. Cuando indagamos la razón de las cosas, nos colocamos en el punto de vista de la reflexión de que se ha hablado antes (§ CXII. *Zusatz*). Queremos ver las cosas en cierto modo de dos maneras: primero, bajo su forma inmediata y luego en su razón, en que ya no están de este modo inmediato. Y tampoco es otra la ley del pensamiento conocida bajo el nombre de principio de razón suficiente, por la cual se expresa precisamente, que se debe considerar las cosas como mediatizadas. Además, al sentar la lógica formal esta ley da un triste ejemplo a las otras ciencias. Porque en tanto que las prescribe no conceder valor a su contenido bajo su forma inmediata, ella, por su parte, establece leyes del pensamiento sin deducirlas y sin mostrar su mediación. Si tiene el lógico el derecho de afirmar que nuestra facultad de pensar está constituida de modo que en todas las cosas se debe buscar su razón, el médico, cuando se le pregunta por qué un hombre que cae en el agua se ahoga, tendrá también el derecho de contestar que el hombre está hecho de modo que no puede vivir bajo el agua. Así el jurisconsulto a quien se pregunta por qué el culpable es castigado, podrá contestar que la sociedad civil está constituida de tal modo que el crimen no puede quedar impune. Pero, en cuanto a la lógica, aun no teniendo en cuenta el deber que tiene de demostrar esta ley del pensamiento, deberá de todos modos contestar a esta pregunta: ¿qué se debe entender por razón de ser de las cosas? La explicación ordinaria, que es *lo que tiene una consecuencia*, parece a primera vista más clara y precisa que la determinación de la noción tal como antes se ha producido. Pero si se insiste y se pregunta: ¿qué es una consecuencia? y se contesta que es lo que tiene una razón, se verá que la precisión

de esta explicación procede de que se presupone lo que aquí se produce como resultado del movimiento de los pensamientos precedentes. Pero la tarea de la lógica consiste precisamente en demostrar que los pensamientos puramente representados y que por lo mismo no son aprehendidos en su noción y demostrados, son grados del pensamiento que se determina el mismo.—En la vida ordinaria, y también en las ciencias finitas, se utiliza a veces esta forma de la reflexión creyendo alcanzar por su aplicación la naturaleza especial del objeto que se examina. Pero sí, de un lado, nada se puede objetar contra este modo de considerar las cosas que se presenta como el medio más natural de conocer, se debe, de otro, observar que no puede satisfacer completamente ni en la relación teorética ni en la práctica, porque la razón de ser no posee aún un contenido determinado en y para sí, lo que hace que, cuando consideramos las cosas bajo este punto de vista, no alcanzamos sino la diferencia formal de la inmediatividad y de la mediación. Se observa, v. gr., un fenómeno eléctrico y se pregunta su razón de ser. Si se contesta que lo es la electricidad, se habrá cambiado sencillamente este mismo contenido que se tenía bajo forma inmediata en la forma de una existencia interna.—Sin embargo, la razón de ser no es una determinación simplemente idéntica consigo misma, sino que contiene también la diferencia, y, por tanto, se puede asignar muchas razones a un solo y mismo contenido. Y esta diversidad de razones, puede, según la noción de la diferencia, llegar hasta la oposición bajo forma de razones de ser que se producen *para* y *contra* el mismo contenido. Considérese, v. gr., una acción, el robo; se tiene aquí un contenido en que se puede distinguir muchos lados. Se ha violado la propiedad; pero el ladrón, impulsado por la necesidad, ha encontrado el medio de satisfacer sus necesidades; y puede también ocurrir que el robado no hiciera buen uso de sus bienes. Ahora bien: es justo que la violación de la propiedad sea el punto de vista decisivo ante el cual los otros deban borrarse. Solamente que no es en el principio de la razón de ser donde reside este punto decisivo. Es verdad que, según el modo ordinario de concebir esta ley del pensamiento, hablando de ella, no es solamente

de la razón de ser, sino de la razón *suficiente* de lo que se oye hablar; y así se pudiera creer que relativamente a la acción que acabamos de citar como ejemplo, además de la violación de la propiedad, hay los otros puntos de vista que hemos indicado que son también razones de ser. Solamente que éstas no serán suficientes. Pero hay que observar a este propósito que cuando se habla de una razón suficiente, este predicado es superfluo o es tal que va más allá de la categoría de la razón de ser como tal. Y es superfluo, es una tautología, si se debe solamente entender por esto que *la razón de ser puede dar razón*, porque la razón de ser no es tal sino en tanto que tiene este poder. Cuando huye un soldado del campo de batalla para conservar su vida, obra contra su deber. Pero no se puede decir que la razón que le obliga a huir no es suficiente; de otro modo permanecería en su puesto. Hay que decir, además, que si, de un lado, todas las razones son suficientes, de otro, ninguna razón como tal lo es, porque, como acabamos de observar, la razón de ser no tiene aún un contenido determinado en y para sí, y por tanto no es activa y no engendra por sí misma. Este contenido determinado en y para sí, y por tanto activo por sí mismo, le encontraremos luego en la noción. Ella es la que ha tenido presente Leibnitz al hablar de la razón suficiente y al querer que se considere las cosas desde este punto de vista. Lo que Leibnitz tiene presente al enunciar esta ley, es ese modo puramente mecánico de concebir las cosas, hoy aún tan en boga, y que él declara insuficiente, con justo título. Es, v. gr., una manera puramente mecánica de concebir el proceso orgánico de la circulación de la sangre referirla a la contracción del corazón; como son teorías mecánicas las que enseñan que el fin de la pena consiste en colocar al culpable en la imposibilidad de dañar, o en intimidarle o en algo análogo. Y se falsea el pensamiento de Leibnitz cuando se cree que ha querido atenerse a un punto de vista tan pobre como ese principio formal de la razón de ser. El modo de concebir que ha querido inculcar, es muy contrario a este formalismo que, cuando se trata del conocimiento especulativo, se atiene a simples razones. Leibnitz coloca en este punto las *causas eficientes* y las *causas finales* unas en frente de otras

y exige que nadie se detenga en las primeras, sino que se eleve a las últimas. Según esta diferencia, la luz, por ejemplo, el calor, la humedad serán las *causas eficientes*, pero en modo alguno las *causas finales* del crecimiento de la planta, no siendo las *causae finalis*, sino la noción misma de la planta.—Aquí se puede observar también que el punto de vista de la razón de ser especialmente en su aplicación del derecho y a la moral es el punto de vista y el principio de la sofística. Cuando se habla de la sofística se tiene generalmente el hábito de ver en ella un procedimiento que tiene por único objeto corromper la justicia y la verdad y representar las cosas bajo un falso aspecto. Pero esta tendencia no pertenece exclusivamente a los sofistas, cuyo punto de vista no es otro que el del *razonamiento*. Aparecieron los sofistas entre los griegos en una época en que éstos no se atenían ya a la autoridad y a la costumbre en las cosas de religión o de moral y en que sentían la necesidad de elevarse por el pensamiento a la conciencia de las cosas que debían tener valor para ellos. Los sofistas animaron este deseo enseñando a indagar los varios puntos de vista bajo los cuales se puede considerar las cosas, cuyos puntos no son ante todo sino razones de ser. Pero como la razón de ser no posee aún un contenido determinado en y para sí y como se puede hallar razones de ser para la inmoralidad, y la injusticia lo mismo que para la moralidad y la justicia, depende del sujeto, de la intención y del punto de vista individual decidiría por una o por otra razón. Así el fundamento objetivo de cuanto tiene un valor absoluto y de lo que es reconocido por todos se halla minado y este lado de la sofística es el que la ha atraído justamente su mala reputación. Sabido es que Sócrates combatió a los sofistas. No lo hizo, sin embargo, oponiendo a sus razonamientos la autoridad y la costumbre, sino más bien demostrando por la dialéctica cuán inseguro se está sobre el terreno de las simples razones de ser y haciendo valer, por el contrario, lo justo y lo bueno, lo universal en general o la noción de la voluntad. Cuando en nuestros días, no sólo en las discusiones sobre cosas temporales, sino en lo más sagrado se emplea a veces con preferencia este modo de razonar, y, por ejemplo, se alega todas las razones posibles para despertar el reconocimiento a Dios, Sócrates, lo mismo que Platón, no dejarían de declarar como sofístico tal procedimiento, porque, como hemos dicho, en la sofística no se considera ante todo el contenido, que puede ser siempre verdadero, sino la forma de las razones por las cuales se puede defender todo y también atacarlo. En un tiempo de crítica y razonamiento como el nuestro, no es menester haber ido muy lejos para hallar una razón buena a todas las cosas aun las más absurdas. Todo lo que se destruye en el mundo se destruye con buenas razones. Cuando se es llevado a este terreno, hay que batirse al principio en retirada. Pero en cuanto se experimenta lo que valen esas buenas razones, se hace oídos de mercader y nadie se deja imponer por ellas.

CXXII. La esencia es primeramente apariencia y mediación en sí misma. En cuanto totalidad de la mediación, su unidad consigo misma es ahora puesta como un momento en que la diferencia es suprimida y con ella la mediación. Se trae así un estado inmediato al ser, pero el ser que se halla mediatizado por la supresión de la mediación. Esta es la *existencia reflejada*.

Ob. La razón de ser no tiene aún un contenido determinado en y para sí, no es el fin, y, por tanto, no obra ni produce; solamente una existencia sale de ella. La razón de ser determinada sólo tiene un valor formal. Es una determinabilidad en cuanto es pensada como estando en relación consigo misma, como una afirmación respecto de la existencia inmediata a ella unida. Por lo mismo que es la razón de ser se puede decir que es *buena*; porque el bien, considerado abstractamente, no es sino una simple afirmación, y toda determinabilidad que se puede convenientemente afirmar de cierta manera, es buena. Se puede, pues, hallar una razón de ser para todas las cosas, y una *buena razón de ser* (por ejemplo, un buen motivo) puede producir un efecto, como puede no producirle, puede tener una consecuencia o no tenerla. Un principio de acción que produce un efecto, no le produce sino porque la voluntad, por ejemplo, viene a agregarse a él, le comunica la actividad y hace de él una causa.

b.—LA EXISTENCIA REFLEJADA

CXXIII. La *existencia reflejada* es la unidad inmediata de la reflexión sobre sí y de la reflexión sobre otro que sí. Constituye, pues, un conjunto indefinido de existencias que se reflejan unas sobre otras, de existencias relativas que dependen unas de otras y engendran un número infinito de relaciones formadas por las razones de ser y por aquello de que son razones de ser. Estas razones de ser son también existencias y todas estas existencias son, por muchos lados, lo mismo razones de ser que cosas que las tienen.

Zusatz. La expresión *existencia* (tomada de *existere*) indica el ser engendrado, y la existencia es el ser que sale de la razón de ser, el ser traído por la supresión de la mediación. La esencia, en cuanto ser suprimido, se ha producido primero como *apariencia*, cuyas determinaciones son la identidad, la diferencia y la razón de ser. Esta es la unidad de la identidad y de la diferencia, y como tal se diferencia también de sí misma. Pero esta diferencia de la razón de ser de sí misma es tan poco la simple diferencia como la razón de ser es ella misma la identidad abstracta. La razón de ser se suprime ella misma, y aquello en que se suprime, el resultado de su negación es la existencia. Esto en tanto que sale de la razón de ser la contiene, y el movimiento de la razón de ser consiste precisamente en suprimirse y en pasar a la existencia. Esto es lo que se puede comprobar también en la conciencia ordinaria, porque cuando consideramos la razón de ser de alguna cosa, esta razón no es un momento interno abstracto, sino más bien una existencia. Así, v. gr., consideramos la pólvora como la razón del incendio de un edificio o bien aún las costumbres y relaciones de un pueblo como razón de su legislación. Esta es, sobre todo, la forma bajo la cual se presenta primeramente a la reflexión el mundo de las existencias. Es un conjunto indefinido de existencias que, reflejándose a la vez sobre sí mismas y unas sobre otras, son unas de otras razón de ser. En este juego variado y movible del mundo, en cuanto conjunto de las existencias, no se descubre primeramente en parte alguna un

punto fijo, sino que todo aparece como relativo, condicionado y condicionante al par. El entendimiento reflexivo se aplica a descubrir y a seguir estas relaciones que se presentan por doquiera. Pero la cuestión referente al objeto final queda aquí sin respuesta, de donde nace la necesidad de la razón especulativa de ir adelante en el desenvolvimiento de la idea lógica, y de franquear este punto de vista de determinaciones puramente relativas.

CXXIV. Reflejándose la existencia sobre otra existencia, se refleja sobre sí misma. Estos dos momentos son inseparables. La razón de ser es su unidad de que ha salido la existencia. Esta contiene, pues, la relatividad y sus relaciones múltiples con otras existencias, y se refleja sobre sí misma en cuanto razón de ser. Existiendo así es *cosa* (*Ding*.).

OB. La *cosa en sí*, que tan gran papel desempeña en la filosofía kantiana, se ve aquí producirse tal cual es, como constituyendo el momento de la reflexión sobre sí, momento en que se la fija enfrente de la reflexión sobre otro y de las determinaciones diversas. Y de esta cosa vacía se hace el fundamento de estas determinaciones.

Zusatz. Se puede muy bien conceder que la *cosa en sí* no puede ser conocida si por conocer se entiende el conocimiento de un objeto en su determinabilidad concreta, porque la cosa en sí no es sino la cosa completamente abstracta e indeterminada. Además, como se habla de la cosa en sí se puede, con igual razón, hablar de la *cualidad en sí*, de la *cantidad en sí*, y, en general, de todas las categorías, considerándolas en su momento inmediato y abstracto, es decir, haciendo abstracción de sus desenvolvimientos y de su determinabilidad interna. No es, pues, sino un hecho arbitrario del entendimiento esta fijación de la cosa en su *en sí*. Pero se acostumbra a aplicar este en sí al contenido de las cosas de la naturaleza, lo mismo que a las de espíritu. Así se habla de la electricidad o de la planta en sí, como del hombre o del estado en sí, creyendo señalar por este en sí la naturaleza verdadera y especial de estos objetos. Pero ocurre con estos objetos como con la cosa en sí en general:

que, al pararse en su en sí, no se les aprehende en su verdad, sino bajo la forma exclusiva de una simple abstracción. El hombre en sí, por ejemplo, es el niño cuya tarea consiste en no permanecer en este en sí abstracto, en hacer que lo que es primeramente solo en sí un ser libre y racional —lo devenga también para sí. Asimismo, el Estado en sí es el no desarrollado patriarcal en que las funciones políticas contenidas en la noción de Estado no han alcanzado aún su forma constitutiva y racional. Se puede también considerar el germen en igual sentido como la planta en sí. Se ve por estos ejemplos, cuán erróneo es creer que el en sí de las cosas o la cosa en sí es un objeto inaccesible a nuestro conocimiento. Todas las cosas son primeramente en sí, pero no se detienen en este en sí en manera alguna. Y así como el germen que constituye el en sí de la planta, no es tal sino para desarrollarse, así la cosa en general va más allá de su simple en sí, en cuanto reflexión sobre sí misma, se refleja sobre otra que sí misma y adquiere así *propiedades*.

c.—LA COSA

CXXV. La cosa es una totalidad en cuanto es la unidad en que se halla puesto el desenvolvimiento de las dos determinaciones, de la *razón de ser* y de la *existencia reflejada*. Según uno de los movimientos, la *reflexión sobre lo otro*, encierra en sí la diferencia, aquella por la cual es cosa determinada y concreta α). Estas determinaciones se diferencian una de otra; es la *cosa* y no en sí mismas se reflejan sobre sí mismas. Constituyen las *propiedades* de la cosa y su relación con ésta es formada por el verbo *haber* o *tener*.

Ob. El verbo *haber* o *tener* viene a reemplazar aquí como relación al verbo ser. Se dice de *alguna cosa* que (*Etwas*) *tiene cualidades*. Pero impropiamente se aplica este verbo a alguna cosa porque la cualidad no hace sino uno con la alguna cosa que deja de *ser* en cuanto pierde su cualidad. La *cosa*, por el contrario, que se refleja sobre sí misma, constituye una identidad que se distingue de sus diferencias o determinaciones.

Con razón se emplea en muchas lenguas el verbo *haber* para designar el pasado. Porque el pasado es el ser suprimido que tiene en el espíritu su momento de la reflexión sobre sí y sólo en el espíritu continúa subsistiendo, el cual se diferencia al mismo tiempo de este ser que se halla absorbido en él.

Zusatz. En la cosa se reproducen *en cuanto existencias* las diversas determinaciones reflejadas. Así la cosa es primeramente, en cuanto cosa en sí, lo que es idéntico *a* sí. Pero como se ha visto, la identidad no existe sin la diferencia, y las propiedades que tiene la cosa son las diferencias existentes bajo la forma de diferenciabilidad. Mientras que precedentemente las diferencias eran indiferentes unas respecto a otras y su relación no era puesta sino por un acercamiento exterior, tenemos ahora en la cosa un lazo que une entre sí a las diversas propiedades. Además, no se debe confundir la propiedad con la cualidad. Se dice, es cierto, de alguna cosa que *tiene* cualidades. Pero esta expresión es inadecuada, en cuanto *tener* indica una independencia que no pertenece a la alguna cosa, la cual es idéntica a su cualidad. La alguna cosa es lo que es solamente por su cualidad, mientras que la cosa no existe, es cierto, sino en tanto que tiene cualidades; pero no está ligada a tal o cual cualidad determinada y, por tanto, puede perderla sin dejar de ser lo que es.

CXXVI. β) Pero la reflexión sobre lo otro es también en la razón de ser inmediatamente reflexión sobre sí y, por consiguiente, las propiedades son también idénticas consigo mismas independientes y libertadas del lazo que las une en la cosa. Pero como son determinabilidades de la cosa que (en cuanto se reflejan sobre sí mismas) difieren unas de otras, no son cosas en cuanto concretas, sino existencias reflejadas sobre sí mismas en cuanto determinabilidades abstractas; son, en una palabra, *materias*.

Ob. Las materias, tales como las materias magnéticas y eléctricas, no son llamadas *cosas*. Son las cualidades especiales que hacen uno con su ser, que constituyen determinaciones inmediatas, pero reflejadas, existencias concretas.

Zusatz. Esta independencia que las propiedades de la cosa alcanzan deviniendo estas *materias* o *sustancias* de que la cosa se compone, está bien fundada sobre la noción de la cosa y por esto se la comprueba también en la experiencia. Solamente es ir contra el pensamiento y la experiencia, de que ciertas propiedades de una cosa, tales como el color, el olor, etc., pueden ser consideradas como sustancia colorante, odorífica, etc., concluir que todas las cosas están así completamente constituidas y que para alcanzar la naturaleza específica de las cosas no hay sino descomponerlas en sus sustancias componentes. Esta descomposición en sustancias independientes no tiene su lugar especial sino en la naturaleza inorgánica, y el químico está en su derecho cuando descompone por sí la sal ordinaria en sus sustancias, y al decir que se compone de ácido clorhídrico y de sodio. Así el geólogo considera con razón el granito como compuesto de cuarzo, de feldespato y de mica. Estas sustancias de que la cosa está formada, son a su vez en parte cosa, que como tales pueden ser descompuestas en sustancias más abstractas, tales como, v. gr., el ácido sulfúrico, que se compone del azufre y del ácido. Pero si es justo representarse sustancias o materias semejantes como teniendo una existencia independiente, no ocurre lo mismo con otras propiedades que se consideran, sin embargo, ordinariamente también como independientes. Así se habla, por ejemplo, de una sustancia calorífica, de una materia eléctrica o magnética, cuyas sustancias o materias no son, sin embargo, sino puras ficciones del entendimiento. Este es el modo como procede el entendimiento en su reflexión abstracta. Toma arbitrariamente categorías particulares que no tienen valor sino en un grado determinado de desenvolvimiento de la idea, y se sirve de ellas, como se dice, para explicar todo aunque se ponga en oposición con la intuición y la experiencia más sencillas. Así es como se transporta este modo de considerar las cosas como compuestas de sustancias independientes a un dominio en que carece de significación. Ya se puede comprobar que esta categoría es insuficiente en los límites de la naturaleza, en la vida orgánica. Se dice muy bien que el animal se compone de huesos, músculos, nervios, etc. Pero se ve inmediatamente

que se trata aquí de muy otra cosa que de la composición del granito formado de las sustancias que acabamos de nombrar. Estas sustancias son completamente indiferentes respecto a su unión y pueden lo mismo subsistir sin ella, mientras que las diferentes partes y miembros del organismo no pueden subsistir sino en su unión y separadas dejan de existir como tales.

CXXVII. La materia es así la reflexión sobre lo otro abstracto o de indeterminado; o bien es la reflexión sobre sí y reflexión sobre sí determinada. Por consiguiente, es la *cosa existente*, aquello por lo cual la cosa subsiste: de este modo es en las materias donde la reflexión de la cosa sobre sí misma tiene su fundamento (lo contrario de lo que se ha visto, § CXXV), y la cosa no subsiste por sí misma, pero está compuesta de materias de que sólo es la relación superficial, el lazo exterior.

CXXVIII. γ) La materia, en cuanto unidad inmediata de la existencia consigo, es indiferente a toda determinabilidad. Por consiguiente, las diferentes materias se reúnen en una sola, la existencia concreta pasa a la determinación reflejada de la identidad, enfrente de la cual estas determinaciones diversas y su relación exterior que tienen entre sí en la cosa, constituyen la *forma*, la cual es la determinación reflejada de la diferencia, pero puesta como *existente* y como *totalidad*.

Ob. Esta materia una y sin determinación, es también lo que la cosa en sí. Solamente que ésta es en sí un momento completamente abstracto, mientras que la materia misma en sí es para lo otro y, ante todo, para la forma.

Zusatz. Las diferentes materias de que se compone la cosa son en sí las mismas. Tenemos así una materia en general en la cual la diferencia es puesta como siéndola exterior, como simple forma. Considerar las cosas como teniendo todas por fundamento una sola y misma materia y como no distinguiéndose unas de otras sino de un modo exterior por su forma, es una concepción familiar a la conciencia reflejada. La materia es aquí concebida como absolutamente indeterminada, pero como susceptible de toda determinación y al mismo tiempo como in-

mutable e idéntica a sí misma en toda transformación y todo cambio. Pero esta indiferencia de la materia respecto de las formas determinadas, no es cierta sino para las cosas finitas. Es, v. gr., indiferente a un trozo de mármol recibir la forma de tal o cual estatua o de una columna. No hay que olvidar, sin embargo, que la materia, tal como un trozo de mármol, no es indiferente a la forma sino relativamente (relativamente al escultor), pero que no es en modo alguno sin forma. El minerálogo considera, pues, el mármol que no es sino relativamente amorfo como una formación geológica determinada que se distingue de otras formaciones igualmente determinadas, tales como el pórfido, etc. Es, por consiguiente, el entendimiento el que, por sus procesos de abstracción, aisla la materia y la fija como si fuese en sí amorfa, mientras que de hecho el pensamiento de la materia contiene la forma, lo que hace también que, en ninguna parte, encuentra la experiencia una materia amorfa. La concepción de una materia originaria amorfa es además muy antigua y se la halla entre los griegos primero bajo la forma mítica del caos, que se representa como el fundamento amorfo del mundo. A esta representación se refiere como consecuencia la doctrina de que Dios no es el creador del mundo, sino un simple arquitecto, el Demiurgo. Pero una intuición más profunda de Dios es que ha creado el mundo de la nada: lo cual implica, de una parte, que la materia como tal no posee independencia, y, de otra, que la forma no se agrega a la materia de fuera, sino que, en cuanto totalidad, contiene el principio de la materia. Y esta forma libre e infinita, la veremos luego producirse como noción.

CXXIX. La cosa se divide así en materia y forma, cada una de las cuales es la totalidad de la cosa y es independiente para sí. Pero la materia que debe constituir la existencia positiva, indeterminada de la cosa, contiene, en cuanto existencia, lo mismo la reflexión sobre lo otro, que la reflexión sobre sí. Como unidad de estas dos determinaciones, es ella misma la totalidad de la forma. Pero ésta, a su vez, como totalidad de las determinaciones de la reflexión sobre sí o como forma que está en relación consigo misma, contiene lo que debe

constituir las determinaciones de la materia. Ambas son, pues, las mismas en sí. La posición de esta unidad constituye la relación de la materia y de la forma, también diferenciadas.

CXXX. La cosa, en cuanto es esta totalidad, contiene esta contradicción: por su unidad negativa es la forma en que la materia se halla determinada y puesta como teniendo propiedades (§ CXXV) y, al mismo tiempo, está compuesta de materias que en la reflexión de la cosa sobre sí misma son a la vez independientes y negadas. La cosa es así la existencia esencial constituida de tal modo que se suprime y se absorbe en sí misma, que es *fenómeno*.

Ob. Esta coexistencia en la cosa de materias independientes y negadas a la vez, la representa la física como *porosidad* de la materia. Toda materia (la colorante, odorífica, etc., algunos comprenden la materia sonora, calorífica, eléctrica, etc.), es así negada y en esta negación, sus poros, se hallan otras materias independientes que tienen también sus poros y que dejan penetrar en ellos otras materias. Los poros no están, en manera alguna, fundados en la experiencia; sino que son invenciones del entendimiento que se representa de este modo el momento de la negación de las materias independientes y que oculta el desenvolvimiento ulterior de la contradicción por esta explicación confusa y embrollada, según la cual, todas las materias serían independientes y al mismo tiempo todas negadas unas en otras. Esto ocurre también respecto al espíritu cuando se introduce en sus facultades o en sus varios modos de actividad una hipostasis análoga. La unidad viva del espíritu es desfigurada y no se ve aquí ya sino facultades que obran unas sobre otras. Así como los poros (y no se trata aquí de los poros que se observa en la materia orgánica, como la madera, la piel, etcétera, sino en el color, el calórico, o bien en los metales, los cristales y otras materias semejantes), no tienen su fundamento en la experiencia, así la materia misma, luego la forma separada de la materia, la cosa como compuesta de diversas materias, o bien como subsistente por sí misma y no teniendo sino propiedades, todo esto es

también producto del entendimiento reflexivo que, cuando pretende exponer lo que observa, engendra una metafísica llena de contradicciones de que, sin embargo, no tiene conciencia.

B

FENÓMENO

CXXXI. La esencia debe producirse como fenómeno. Su *aparecer* (*Scheinen*), es en ella la supresión de ella misma, por la cual llega a ese estado inmediato en que, en cuanto reflexión sobre sí, subsiste (la materia), y, en cuanto reflexión sobre lo otro es la forma, la materia que se suprime ella misma. La esencia no se distingue del ser y no es la esencia sino porque *aparece* y esta determinación desarrollada es lo que constituye el *fenómeno*. Por consiguiente, la esencia no está ni antes ni después del fenómeno, pero en cuanto es la esencia que *existe*, la existencia es fenómeno.

Zusatz. La existencia puesta en su contradicción, es el fenómeno que no hay que confundir con el simple aparecer. Esta es la verdad más próxima al ser o a la inmediatividad. Lo inmediato no es lo que creemos tener en él, no es algo independiente y que se apoya sobre sí mismo, sino que es apariencia, y como tal está envuelto en la simplicidad de la esencia. Esta es primero la totalidad de esta apariencia, pero no se detiene en este estado interno y pasa en cuanto razón de ser a la existencia, la cual, en cuanto no tiene su razón de ser en sí misma, sino en un otro, es precisamente el fenómeno. Cuando hablamos de fenómenos les unimos la representación de una multiplicidad indefinida de cosas existentes, de que el ser no es sino una mediación y que, por tanto, no se apoyan sobre sí mismas, ni tienen valor sino a título de momentos. De donde se sigue también que la esencia no está colocada detrás o más allá del fenómeno, sino que es más bien la bondad infinita, si se puede decir así, que desciende a la esfera de la apariencia y de la existencia inmediata y no rehúsa a la apariencia el

placer de la existencia. Esta existencia fenomenal no tiene en sí misma su apoyo y su ser, sino en otro Dios en cuanto esencia y también en cuanto bondad que para formar el mundo concede la existencia a su apariencia, se afirma al mismo tiempo como poder que le domina y como justicia que hace descender al rango de simples fenómenos las cosas de este mundo, en tanto que éstas se vanaglorían de existir en su independencia.

El fenómeno es una esfera muy importante de la idea lógica y se puede decir que lo que distingue a la filosofía de la conciencia ordinaria, es que aquélla considera como puros fenómenos las cosas a las cuales la conciencia ordinaria atribuye una existencia propia e independiente. Pero importa aprehender bien la naturaleza del fenómeno. Cuando se dice de una cosa que no es más que un menómeno cabe engaño en el sentido de esta expresión, entendiendo que, si se compara el ser inmediato con el simple fenómeno, el primero constituye un grado más alto que el segundo. De hecho, lo que ocurre es lo contrario, porque el fenómeno aventaja al simple ser. El fenómeno constituye la verdad del ser y una más alta determinación que el último, en cuanto contiene el doble momento de la reflexión, la reflexión sobre sí y la sobre otro, mientras que el ser o la inmediatividad es el momento exclusivo sin relación y que (en apariencia) no se apoya sino sobre sí mismo. Pero al decir que una cosa es un *puro* fenómeno se oye también indicar su falta, la cual consiste en que el fenómeno es aún una existencia esencialmente quebrantada y que no tiene su punto de apoyo en sí misma. Lo que se eleva por encima de la simple fenomenalidad es, ante todo, la realidad que constituye la tercera esfera de la esencia y de que se hablará más adelante.—En la historia de la filosofía moderna a Kant toca el mérito de haber señalado de nuevo la diferencia de la conciencia ordinaria y de la conciencia filosófica. Pero Kant se ha detenido, por decirlo así, a mitad de camino cuando no ha visto en el fenómeno sino un elemento subjetivo, y ha colocado fuera de él una esencia abstracta en cuanto cosa en sí inaccesible a nuestro conocimiento. No ser sino fenómeno, es la naturaleza especial del mundo objetivo inmediato, y conociéndole como tal, conocemos así la esencia que no

queda detrás o más allá del fenómeno, sino que se manifiesta como esencia precisamente desecendiendo al fenómeno. Por lo demás no se puede inculpar a la conciencia irreflexiva si, cuando se esfuerza en alcanzar cierta unidad, encuentra difícil descansar sobre esta enseñanza del idealismo subjetivo, que nada tenemos que hacer sino con los fenómenos. Solamente esta conciencia halla cómodo, cuando quiere salvar la objetividad del conocimiento, atenerse al ser inmediato abstracto y, sin ir más lejos, considerarle como constituyendo lo verdadero y lo real. En su opúsculo: *Sonenklarer Bericht un der grossen publikum über das eigentliche Wesen der neuesten philosophia.* («Explicación más clara que el sol dirigida al gran público de la esencia especial de la nueva filosofía,») y bajo la forma popular de un diálogo con el lector, ha querido mostrar Fichte la diferencia del idealismo subjetivo y de la conciencia inmediata y se ha esforzado en justificar el punto de vista del idealismo subjetivo. En este diálogo se lamenta el lector de la necesidad que le impide colocarse en el punto de vista del autor, y se muestra desolado porque las cosas que le rodean no sean cosas reales, sino solamente fenómenos. Sin duda no se puede hallar mal que el lector formule sus quejas, puesto que se le pide que se encierre en un círculo infranqueable de representaciones subjetivas. Pero hay que decir al par y dejando a un lado el modo subjetivo de considerar el fenómeno, que tenemos razón de estar satisfechos de que las cosas que nos rodean sean simples fenómenos, porque si tuviésemos que habérnoslas con existencias inmutables e independientes, pronto moriríamos de hambre del espíritu y del cuerpo.

a.—El mundo de los fenómenos

CXXXII. El fenómeno existe de tal modo, que aquello por lo cual subsiste es inmediatamente suprimido, y que no es sino un momento de la forma misma. La forma contiene aquello por lo cual el fenómeno subsiste o la materia como una de sus determinaciones. De este modo el fenómeno tiene su fundamento en la forma en tanto que éste forma su esencia, su reflexión sobre sí frente a frente de su momento inmediato; pero por esto

no tiene este fundamento sino en otra determinabilidad de la forma. Este fundamento es también a su vez un fenómeno, lo que hace que el fenómeno se desenvuelva a través de una mediación infinita de la materia por la forma, y por tanto también por la negación de la materia. Esta mediación infinita constituye al mismo tiempo una unidad de relación consigo, y así la existencia desarrollándose ha devenido una totalidad, el mundo fenomenal, el mundo de la finidad de la reflexión.

b.—Contenido y forma

CXXXIII. La exterioridad del mundo de los fenómenos es una totalidad y está completamente contenida en su relación consigo. La relación del fenómeno consigo mismo es así completamente determinada y encierra en sí misma la forma, y mientras se halla en este estado de identidad, la encierra como materia esencial. La forma es *así contenido*, y, según su determinabilidad desarrollada, es la *ley* del fenómeno, sobre la forma, en tanto que no se ha reflejado sobre sí misma, gira el lado negativo del fenómeno, su dependencia y su variabilidad. Es la forma indiferente y exterior.

Ob. En la oposición de la forma y del contenido hay que poner como principio esencial que el contenido no es sin forma, sino que encierra en sí mismo la forma, y al mismo tiempo que la forma, es un elemento que le es exterior. Se tiene así un desdoblamiento de la forma que, de un lado, en cuanto cosa que se refleja sobre sí misma, es contenido, y de otro, en cuanto cosa que no se refleja sobre sí misma, es una existencia indiferente, exterior al contenido. Aquí no se tiene sino en sí la relación absoluta del contenido y de la forma, a saber, el tránsito recíproco de uno a otro, este tránsito en que el contenido no es otra cosa que el cambio de la forma en contenido, y la forma no es otra cosa que el cambio del contenido. Este cambio es una de las determinaciones más importantes. Pero solamente en la *relación absoluta* es puesto.

Zusatz. Forma y contenido son dos determinaciones de que se sirve frecuentemente el entendimiento reflexivo,

concibiéndolas principalmente de modo que el contenido parece constituir el elemento esencial e independiente, y la forma, por el contrario, es inesencial y dependiente. Pero lo cierto es que ambos son esenciales, y que ni hay contenido sin forma ni materia sin forma. Lo que distingue al contenido de la materia es que ésta, aunque no sea virtualmente amorfa, se produce, sin embargo, en su existencia como indiferente respecto a la forma, mientras que el contenido como tal no es lo que es sino porque contiene la forma acabada. Pero la forma misma la hallamos como una existencia indiferente y exterior al contenido; lo cual ocurre porque el fenómeno está aún ligado a la exterioridad. Si consideramos, v. gr., un libro, veremos que, respecto a su contenido, es indiferente que sea escrito o impreso, que esté encuadernado en rústica u holandesa. Pero no se quiere decir por esto que, si se hace abstracción de esta forma indiferente y exterior, el contenido mismo no tiene forma. Hay sin duda bastantes libros que se pueden considerar, en punto a su contenido, sin forma. Pero aquí la ausencia de forma es sinónimo de deformidad; lo cual quiere decir que el contenido no está privado de forma, sino de su forma verdadera. Y de esta forma es tan poco indiferente al contenido, que constituye más bien el contenido mismo. Una obra de arte a la cual falta su forma verdadera, no es una verdadera obra de arte. Y es una pobre justificación para un artista decir que, si falta a su obra su forma verdadera, el contenido es en ella bueno y aun excelente. Las obras de arte verdaderas son aquellas en que la forma y el contenido son idénticos. Se podrá decir que el contenido de la *Iliada* es el sitio de Troya, o, de un modo más determinado, la cólera de Aquiles. Esto es todo, pero es también muy poco. Porque lo que hace a la *Iliada* tal cual es, es la forma poética que ha modelado su contenido. El contenido de *Romeo y Julieta* es la muerte de los dos amantes, consecuencia de la enemistad de sus dos familias. Pero tampoco es esta la obra inmortal de Shakespeare.—En lo que concierne luego a la relación de la forma y del contenido en el dominio de la ciencia, hay que recordar la diferencia de la filosofía y de las otras ciencias. La finidad de estas últimas procede en general de que el pensamiento, en cuanto actividad puramente formal, recibe su conte-

nido como un contenido dado y que viene del exterior, y que no es aprehendido como determinado del interior por el pensamiento que encierra, y que, por tanto, la forma y el contenido no se compenetran completamente. La filosofía, por el contrario, elimina esta excisión, y así es como es el conocimiento infinito. Pero no se quiere ordinariamente reconocer al pensamiento filosófico mismo sino una actividad puramente formal, y sobre todo a la lógica. No teniendo ésta por objeto sino pensamientos como tales, es claro que no tiene contenido. Así es al menos como se la concibe. Si por contenido se entiende solamente lo que se toca con las manos, o el ser sensible en general, habrá sin duda que conceder que la filosofía en general y la lógica en particular no tienen contenido, es decir, un contenido que cae bajo la percepción sensible. Y sin embargo, la conciencia ordinaria y el lenguaje mismo nos enseñan que por contenido no se debe solamente entender los objetos de la percepción sensible, ni la simple existencia en general. Cuando se dice de un libro que nada contiene, no se quiere decir que sólo contiene hojas en blanco, sino que su contenido es como si no fuese. Y examinando más, se ve que, para la conciencia desarrollada, el contenido reside en la conformidad con el pensamiento. Pero así se concede al mismo tiempo que no se debe mirar el pensamiento como indiferente al contenido y como una simple forma, y que, no solamente en el arte, sino en toda otra esfera, la verdad y el valor del contenido son esencialmente fundados sobre la identidad del contenido y de la forma.

CXXXIV. Pero la existencia inmediata es una determinabilidad de la materia lo mismo que de la forma. Si, pues, de un lado esta existencia inmediata es exterior a la determinabilidad del contenido, de otro esta exterioridad que el contenido encierra, puesto que la materia es uno de sus momentos, le es esencial. El fenómeno así puesto constituye esa *relación* en que un solo y mismo término, el contenido, en cuanto forma desarrollada, se produce como exterioridad y oposición de existencias independientes y como en relación idéntica a la vez. Y solamente en esta relación las diferencias son lo que son.

c.—La relación

CXXXV. 1) La relación inmediata es la del *todo* y de las *partes*. El contenido es el *todo*, y está compuesto de *partes* (la forma), lo contrario de sí mismo. Las partes se diferencian unas de otras y constituyen el elemento independiente. Y, sin embargo, no son partes sino en la identidad de su relación recíproca, o en tanto que forman un todo por su conjunto. Pero el conjunto es lo opuesto y la negación de las partes.

Zusatz. La relación esencial es el modo determinado y absolutamente general de la existencia del fenómeno. Todo lo que existe está en relación, y esta relación constituye lo verdadero de toda existencia. Así lo que existe no es para sí de un modo abstracto, sino solamente en lo otro, y en este otro está en relación consigo mismo; y la relación absoluta es la unidad de la relación consigo mismo y de la relación con lo otro.

La relación del todo y de las partes es una relación falsa en el sentido de que la noción y la realidad no coinciden en ella. La noción del todo consiste en contener partes. Pero cuando se opone el todo tal cual es según su noción, es decir, cuando se le divide en partes, deja de ser el todo. Hay sin duda cosas que corresponden a esta relación, solamente que son por esto mismo existencias inferiores e imperfectas. Hay que recordar a este propósito que cuando en una explicación filosófica se trata de lo falso, no hay que entender la cosa sino como si lo falso no existiese. Un mal estado o un cuerpo enfermo pueden muy bien existir, pero estos objetos son falsos en cuanto su noción y su realidad no corresponden una a otra.—La relación del todo y de las partes es la relación inmediata que por esto mismo se acerca más al entendimiento reflexivo, y en el cual éste se detiene cuando se trata, sin embargo, de relaciones más profundas. Así, por ejemplo, no se debe considerar los miembros y los órganos de un cuerpo vivo como si fuesen simples partes, porque lo que son lo son en su unidad y diferenciándose uno de otro. Bajo el escalpelo del anatómico es donde los miembros y los órganos devienen simples partes. Pero en este estado no se tiene ya un cuerpo vivo,

sino un cadáver. No se quiere decir por esto que no se deba descomponer así el cuerpo vivo, sino solamente que la relación exterior y mecánica del todo y de las partes es insuficiente para aprehender la vida orgánica en su verdad. Y esta insuficiencia es mayor aún cuando se trata del espírit y de las diversas esferas del mundo espiritual. Aunque la psicología no habla expresamente de las partes del alma o del espíritu, sin embargo, en cuanto sigue los procesos abstractos del entendimiento, se atiene en el fondo a esta relación finita; es decir, las diversas formas de la actividad del espíritu, que llama fuerzas y facultades, las considera en su aislamiento, se limita a enumerarlas y a describirlas yuxtaponiéndolas.

CXXXVI. 2) La unidad y la identidad de esta relación absoluta que contiene la relación consigo, implican por esto mismo inmediatamente su relación *negativa* consigo, y esto como mediación en que un solo y mismo término es indiferente respecto a la diferencia y en que es la relación negativa consigo la que hace que cada término, reflejándose sobre sí mismo, se diferencie y se refleje sobre el otro y recíprocamente, reflejándose sobre el otro, vuelve a su primera relación consigo mismo y a su indiferencia. Esta es la *fuerza y su manifestación exterior.*

Ob. La relación del todo y de las partes es la relación inmediata, y, por consiguiente, una relación superficial, la identidad consigo que se cambia en diferencia. Se va del todo a las partes y de éstas al todo, y se olvida en uno de los dos términos su oposición con el otro en cuanto se toma sucesivamente cada uno de ellos por separado y como una existencia independiente. O bien aún, como las partes deben subsistir en el todo y éste a su vez debe componerse de partes, se considera como elemento subsistente ora el todo y ora las partes, y en ambos casos se considera inesencial lo contrario al elemento subsistente. La relación mecánica en su forma superficial consiste en general en que las partes son en ella como independientes unas de otras y respecto al todo.

El progreso infinito que concierne a la divisibilidad de la materia puede referirse a esta relación, y se puede ver que no es sino la alternativa abstracta de estos dos lados.

Se considera una cosa primero como todo, y después se la determina como parte. Se olvida luego esta determinación, y lo que era parte se considera como todo. Este todo deviene de nuevo parte, y así hasta lo infinito. Pero esta infinidad, considerada tal cual es, es decir, como infinito negativo, es el momento negativo de la relación absoluta consigo mismo; es la fuerza que, en cuanto unidad interna, es el todo idéntico consigo mismo y que suprime esta unidad y se manifiesta, y, recíprocamente, es la manifestación que desaparece y vuelve a la fuerza.

Pese a esta infinidad, la fuerza es también finita. Porque el contenido uno e idéntico de la fuerza y de la manifestación no constituye primeramente sino una identidad en sí, una identidad en que los dos lados de la relación no hacen aun cada uno en sí mismo la identidad concreta y para sí, o la totalidad de ambos. Por consiguiente, son aún distintos y la relación es finita. De donde se sigue que la fuerza necesita de una solicitación exterior que obre ciegamente y que, a consecuencia de esta imperfección de la forma, su contenido es también contingente y limitado. Es un contenido que no es aún verdaderamente idéntico con la forma; no es como noción y como fin que es determinado en y para sí. Esta diferencia es de la mayor importancia, pero no es fácil de aprehender. En la noción de finalidad es donde la veremos determinarse de una manera exacta. Si se la pierde de vista, se será llevado a confundir a Dios con la fuerza. Esta confusión es la que ha llevado a Herder a su falsa concepción de Dios.

Se oye repetir que la naturaleza de la fuerza es desconocida, y que lo que se conoce es solamente su manifestación. Pero, ante todo, el círculo entero de las determinaciones de la fuerza es el mismo que el de su manifestación, y, por tanto, la explicación de un fenómeno por una fuerza es una tautología huera. Así lo que queda desconocido no es de hecho otra cosa que la forma vacía de la reflexión sobre sí, por la cual solamente la fuerza se distingue de su manifestación. Esta forma es también, sin embargo, una cosa muy conocida. Nada agrega al contenido y a la ley que no pueden ser conocidos sino por su manifestación. Se pretende también generalmente que, a consecuencia de esta ignorancia, nada

se puede afirmar de la fuerza. Pero entonces no se comprende por qué se ha introducido esta forma de la fuerza en la ciencia.

Es, no obstante, cierto decir, por otra parte, que la naturaleza de la fuerza es algo desconocido. Pero esto consiste en que aquí no se tiene aún ni la necesidad de la conexión interna del contenido, ni la necesidad del contenido, mismo, y esto porque el contenido es en sí mismo limitado, y, por consiguiente, su determinabilidad la recibe por mediación de un término que está fuera de él.

Zusatz I. Se debe considerar la relación de la fuerza y de su manifestación relativamente a la relación inmediata del todo y de las partes como una relación infinita en cuanto la identidad de los dos lados que no existía sino virtualmente en la relación del todo y de las partes, se halla ahora puesta en la relación de la fuerza y su manifestación. El todo, aunque en sí compuesto de partes, deja, sin embargo, de ser un todo, puesto que es dividido, mientras que la fuerza se afirma como tal manifestándose, y en su manifestación vuelve sobre sí misma porque la manifestación es también la fuerza. Pero hay que decir, además, que esta relación es también una relación finita. Y su finidad procede de que es mediatizada, mientras que la finidad de la relación del todo y de las partes procede, al contrario, de su forma inmediata. La finidad de la relación mediata de la fuerza y de su manifestación consiste primeramente en que cada fuerza es condicionada y no puede subsistir sino por mediación de otra. La fuerza magnética, v. gr., tiene su soporte en el hierro, cuyas otras propiedades (color, peso específico, relación con los ácidos, etc.), son independientes de esta relación con el magnetismo. Lo mismo ocurre con todas las demás fuerzas. Todas son condicionadas y mediatas. Además, la finidad de la fuerza procede también de que para manifestarse necesita de una solicitación Aquello por lo cual la fuerza es solicitada es ello mismo la manifestación de una fuerza que para manifestarse debe también ser solicitada. Se tiene así de nuevo el progreso infinito, o bien la reciprocidad del solicitante y del solicitado en que jamás se alcanza al comienzo absoluto del movimiento. La fuerza no es aún el fin que se determina a sí mismo. Su contenido es dado de un modo determinado; y manifestándose es, como se dice, ciega en sus efectos. Lo que se debe entender por esto es precisamente que la manifestación abstracta de la fuerza se distingue de la actividad según el fin.

Zusatz II. Aunque se debe rechazar como desprovista de fundamento la afirmación tan repetida de que es la manifestación de la fuerza y no la fuerza misma la que se puede conocer, y se la debe rechazar por la razón de que la fuerza consiste precisamente en manifestarse, y que, por tanto, en la totalidad de la manifestación, considerada como ley conocemos la fuerza misma, no hay que desconocer, sin embargo, que en la afirmación de la incomprensibilidad del en sí de la forma hay como un justo presentimiento de la finidad de esta relación. Las manifestaciones particulares de una fuerza se nos ofrecen primero en su multiplicidad indeterminada y en su individualización como contingentes. Referimos luego esta multiplicidad a su unidad interna que designamos con el nombre de fuerza y reconociendo en ella la ley que domina, adquirimos la conciencia de la necesidad del ser en apariencia contingente. Pero las diversas fuerzas aparecen también como múltiples y en su simple yuxtaposición como contingentes. Así es como en la física empírica se habla de la fuerza de gravedad, de las fuerzas eléctrica, magnética, etc., y como para la psicología empírica la memoria, la imaginación, la voluntad, son igualmente fuerzas. Aquí vuelve la necesidad de reunir en la conciencia estas fuerzas diversas en una cierta unidad. Pero no se satisface esta necesidad refiriéndolas a una fuerza originaria común. Lo que se tiene en esta fuerza originaria no es en realidad sino una abstracción vacía, tan vacía como la cosa en sí. Esto es lo que hace que la relación de la fuerza y de su manifestación sea una relación esencialmente mediata, y que sea, por consiguiente, contrario a la noción de fuerza considerarla como originaria o como teniendo en sí misma su razón. Relativamente a la naturaleza de la fuerza se puede bien admitir esta doctrina según la cual el mundo será una manifestación de la fuerza divina. Pero no se debe admitir que Dios mismo no es sino una simple fuerza, porque

la fuerza es una determinación subordinada y finita. En este sentido, en los albores de la ciencia, la Iglesia condenó como impía la tentativa de querer referir todos los fenómenos de la naturaleza a las fuerzas que son substracto. La Iglesia condenó esta tentativa porque si es la fuerza de gravedad, la vegetativa, etc., la que produce el movimiento de los cuerpos celestes, el crecimiento de las plantas, nada queda para el gobierno divino del mundo y Dios es rebajado al papel de simple espectador ocioso del juego de estas fuerzas. Los sabios y particularmente Newton, aun sirviéndose para explicar los fenómenos naturales de la forma refleja de la fuerza, han declarado expresamente, es cierto, que no creían así en modo alguno atentar a la gloria y al poder de Dios como creador y providencia del mundo. No se puede negar, sin embargo, que en esta explicación de los fenómenos de la naturaleza, por las fuerzas, el entendimiento discursivo acaba por aislar las fuerzas y por considerarlas a cada una en su finidad como constituyendo un término último; de tal suerte que en frente de este mundo finito de fuerzas y de materias independientes no queda como determinación de la naturaleza divina sino la infinidad abstracta de una esencia inaccesible y extramundana. Este es el punto de vista del materialismo y de la doctrina moderna de la aclaración (*Anfklärung*) que, desesperando de afirmar lo que es Dios, se limita a afirmar que es. Pero si en este debate la Iglesia y la conciencia religiosa, de un lado, tienen razón al declarar que estas formas finitas del entendimiento son insuficientes para elevarse al verdadero conocimiento de la naturaleza, así como desde las esferas diversas del mundo espiritual, se debe reconocer, de otro lado, que la ciencia empírica tiene también razón al no atenerse a la creencia abstracta en la creación y en el gobierno divino del mundo y al reivindicar y someter este último y los seres que contiene al conocimiento científico. Si nuestra conciencia religiosa fundada sobre la autoridad de la Iglesia nos enseña que es Dios quien por su voluntad omnipotente ha creado el mundo, que es El quien dirige los astros en sus movimientos y quien comunica a toda criatura su ser y su bien, queda siempre la cuestión del *por qué* y la respuesta a esta cuestión es lo que constituye el campo común de la ciencia, de la empírica lo mismo que de la filosofía. Cuando la conciencia religiosa rehusa reconocer este problema y el derecho que implica y apela a la inexcrutabilidad de los decretos divinos, se coloca, ella también, sobre el terreno del entendimiento explicativo, de que se ha hablado antes. Y tal apelación debe ser sencillamente considerada como la afirmación arbitraria de una humildad que no es en modo alguno la cristiana, sino la del orgullo y del fanatismo y que está en oposición con el precepto de la religión cristiana que nos prescribe expresamente conocer a Dios en espíritu y en verdad,

CXXXVII. La fuerza, en tanto que es el todo que está en una relación negativa consigo mismo, se rechaza a sí misma y se manifiesta. Pero como esta reflexión sobre lo otro —la diferencia de las partes— es también una reflexión sobre sí, la manifestación de la fuerza es una mediación a través de la cual la fuerza vuelve sobre sí misma y se restablece como tal. Es su manifestación misma la que opera la supresión de la diferencia de los dos lados de la relación y pone la identidad que constituye en sí el contenido. Halla la fuerza, por consiguiente, su verdad en una relación cuyos lados son simplemente diferenciados, como lado *interior* y *exterior*.

CXXXVIII. 3) El lado interior es la razón de ser en cuanto simple forma, de uno de los dos lados del fenómeno y de la relación absoluta; es la forma vacía de la reflexión sobre sí enfrente de la cual se halla la existencia en cuanto forma también del otro lado de la relación, con la determinación vacía de la reflexión sobre lo otro en cuanto lado exterior. Su identidad es el contenido, es la unidad acabada de la reflexión sobre sí y de la reflexión sobre lo otro realizada por el movimiento de la fuerza. Forman así un solo y mismo todo y esta unidad constituye el contenido.

CXXXIX. Así, el lado exterior tiene: 1.º, el mismo contenido que el lado interior. Lo que se halla interiormente en la fuerza se halla también exteriormente. El fenómeno nada manifiesta que no sea en la esencia y nada hay en la esencia que no se manifieste.

CXL. Pero 2.º, el lado interior y el exterior son tam-

bién y enteramente opuestos en cuanto determinaciones de la fuerza y son opuestos como dos abstracciones, una de la identidad consigo y otra de la simple multiplicidad o realidad. Pero por lo mismo que son dos momentos de una sola y misma forma, son idénticos, de tal modo que lo que se halla puesto en una de estas dos abstracciones es también inmediatamente puesto en la otra. Por consiguiente, lo que no es sino un lado interior no es también sino un lado exterior y lo que no es sino un lado exterior, tampoco es, ante todo, sino un lado interior.

Ob. Error ordinario es de la reflexión considerar la esencia como una existencia puramente interna. Una concepción tal de la esencia es ella misma una concepción completamente exterior, y la esencia así concebida es una abstracción exterior y vacía.—«Ningún espíritu creado, dice un poeta (Goethe), podrá penetrar en la esencia íntima de la naturaleza; demasiado feliz cuando conoce su envoltura exterior.» Hubiera debido decir más bien que es cuando considera la esencia de la naturaleza como una existencia puramente interior cuando este espíritu no conoce sino su envoltura exterior.—En la naturaleza, como en el espíritu, la noción, el fin, la ley, en tanto que no son sino disposiciones interiores, no son sino simples posibilidades. No se tiene primeramente sino una naturaleza inorgánica, una ciencia de un tercer término, una fuerza extraña, etc. Tal es el hombre exteriormente, es decir, en su acción (porque no se dirá que esto no es cierto sino para la vida corporal exterior), tal es interiormente, y cuando no es moral, virtuoso, etc., sino interiormente, es decir, en sus designios e intenciones y su ser exterior no se conforma a éstas, uno de los dos lados es tan falso como el otro.

Zusatz. La relación de lo *interno* y lo *externo*, en cuanto unidad de las dos relaciones precedentes, suprime al mismo tiempo la simple relatividad y el fenómeno en general. Pero el entendimiento, manteniendo la separación de los dos lados de las relaciones, hace de ellos formas vacías, tanto uno como otro.—Es de la mayor importancia, lo mismo en el estudio de la naturaleza que en el del mundo espiritual aprehender bien esta relación

de lo *interior* y lo *exterior* y preservarse del error que hace creer que el primero constituye sólo el elemento esencial y que el segundo, por el contrario, no es sino un elemento indiferente e inesencial. Caemos primero en este error cuando referimos la diferencia de la naturalza y del espíritu a la diferencia abstracta de lo interior y lo exterior. En lo que concierne a la naturaleza, no es solamente exterior para el espíritu, sino que es en sí misma la exterioridad en general, y esto en el sentido de que la idea, que constituye el contenido común de la naturaleza y del espíritu, no existe sino exteriormente en la naturaleza, pero que también y por lo mismo, no existe en ella sino interiormente. Si el entendimiento abstracto opone a esta manera de aprehender la naturaleza sus disyunciones, su esto o aquello, está de otro lado, nuestra conciencia natural y más aún nuestra conciencia religiosa que nos dicen que la naturaleza es, lo mismo que el mundo espiritual, una manifestación de Dios y que su diferencia consiste en que la naturaleza no puede alcanzar a la conciencia de la esencia divina, mientras que el conocimiento de esta esencia es el objeto especial del espíritu y aquí ante todo del espíritu finito. Los que consideran la esencia de la naturaleza como una cosa puramente interior y que por esta razón nos sería inaccesible, se colocan en el punto de vista de los antiguos que consideraban a Dios como celoso, doctrina que ha sido combatida por Platón y Aristóteles. Lo que Dios es lo comunica y lo manifiesta primero en y por la naturaleza.—Hay luego que observar que la imperfección de un objeto consiste en no ser sino una cosa puramente interior y, por lo tanto, puramente exterior, o lo que equivale a lo mismo, en no ser sino una cosa puramente exterior y por tanto, puramente interior. Así, v. gr., el niño es, en cuanto hombre en general, un ser racional. Solamente que la razón del niño como tal no es primeramente sino un elemento interior, una disposición natural, una vocación, etc.; y este elemento puramente interior toma para el niño la forma de una cosa puramente exterior, en tanto que es la voluntad de sus padres y la doctrina de sus maestros que le rodean como un mundo racional. La educación y el desarrollo del niño consisten luego en que su razón que antes no se hallaba

en él sino en el estado virtual, y que existía *para los otros*—los hombre hechos, existe hoy *para él*. Así la razón que no se hallaba en el niño sino en el estado de posibilidad interior, se realiza (deviene exterior) por la educación y, recíprocamente, la moralidad, la religión y la ciencia que no tenían sino la forma de una autoridad exterior, son ahora aprehendidas por la conciencia, como un elemento propio e interior. Bajo esta relación ocurre al hombre hecho lo que al niño, en tanto que el saber y la voluntad del hombre adulto permanecen como aprisionados en el estado de naturaleza. La pena, v. gr., que se aplica al culpable tiene para él la forma de una violencia exterior, aunque de hecho no es sino la manifestación de su propia voluntad criminal.—Se puede ver también por esto lo que se debe pensar de aquel que de sus actos insignificantes y aun culpables apela a sus disposiciones internas y a la importancia de sus intenciones. Puede ocurrir que un individuo vea sus mejores intenciones y sus planes mejor combinados estrellarse contra la oposición de las circunstancias exteriores. Pero, en general, aquí también la unidad de lo interior y de lo exterior halla su aplicación, de tal suerte, que es cierto decir del hombre que tal cual es tales son sus acciones y a la engañosa vanidad orgullosa de su importancia interna, hay que oponer la palabra del Evangelio: «Les conoceréis por sus frutos.» Esta frase notable halla su aplicación no sólo en la moral y la religión, sino en la ciencia y el arte. En lo que concierne a éste, es posible que un maestro sagaz, observando la aptitud particular de un niño, exprese la opinión de que hay en él un Rafael o un Mozart y el tiempo muestre cuán fundada era su opinión. Pero cuando un mal pintor o un poetastro se consuela pensando que su espíritu está interiormente lleno de altas concepciones ideales, es este un pobre consuelo, y si pretende que se le juzgue, no por sus obras, sino por sus intenciones, tal pretensión será con razón rechazada como insensata. Este es el mismo caso, pero en sentido inverso, que se presenta cuando juzgando a aquellos que han realizado grandes acciones se busca apoyo en esta diferencia de lo interior y lo exterior para decirnos que exteriormente es así, pero que interiormente es de otro modo, y que estas acciones no

tienen otro móvil que la satisfacción de un sentimiento de vanidad, o de otra pasión vulgar. Este es el juicio de la envidia, que, incapaz de producir grandes cosas, quiere rebajar todo lo grande a su altura. Contra esta manera de ver hay que recordar la hermosa frase de Goethe: ante las grandes cualidades de nuestros enemigos no hay salvación sino en el amor. Respecto a este hábito de despreciar las acciones loables ajenas, acusando de falsedad e hipocresía, se debe observar que el hombre puede sin duda disimular y ocultar muchas cosas, pero no su interior en general, que en el *decursus vitae* debe manifestarse, de suerte que, aun bajo esta relación, el hombre no es sino la serie de sus actos. Es sobre todo esta manera de escribir la historia, que se ha llamado pragmática lo que en los tiempos modernos se ha aplicado a las grandes figuras históricas, esta distinción de lo interior y lo exterior, alterando así la inteligencia de sus hechos. En vez de limitarse a referir sencillamente las grandes cosas por estos héroes realizadas, en vez de reconocer que su interior está en armonía con sus acciones, se ha creído autorizada y obligada a buscar detrás de lo que está en la superficie y a la luz del sol, motivos ocultos y se ha pensado que el historiador es tanto más profundo cuanto mejor sabe despojar de su aureola al héroe cuyas acciones se habían celebrado y, mostrando el móvil y la verdadera significación de estas acciones, hacerle descender al nivel de la medianía. Se ha recomendado como auxiliar de esta manera de escribir la historia, el estudio de la psicología, porque por ella se puede conocer los móviles que determinan al hombre a obrar. La psicología a que aludo no es sino ese microscópico conocimiento del hombre, que en vez de atenerse a lo que hay de universal y esencial en la naturaleza humana no se ocupa sino en lo que hay de particular y contingente en los motivos, las pasiones, etc. Así, cuando armado de este bagaje psicológico-pragmático, el historiador se halla en presencia de grandes acciones y de los motivos que las han producido, y tiene que escoger entre los intereses sustanciales de la patria, de la justicia, de la verdad religiosa, etcétera, de una parte, y los intereses subjetivos de la vanidad, de la ambición, de la concupiscencia, etc., de

otra, se decidirá por estas últimas, porque de otro modo esta oposición que ha admitido de antemano entre lo interior (la intención del agente) y lo exterior (la realidad, el contenido de la acción), no podría sostenerse. Pero, como en realidad lo interior y lo exterior tienen el mismo contenido, hay que admitir, en presencia de esta penetración de pasante de escuela que, si los héroes que nos presenta la historia no hubieran sido movidos sino por un interés subjetivo y formal, no hubieran podido realizar lo que realizaron y, por consiguiente, hay que reconocer aquí también esa unidad de lo interior y lo exterior y decir que los grandes hombres han querido lo que han hecho y que han hecho lo que han querido.

CXLI. Estas abstracciones vacías en que un solo y mismo contenido debe hallarse en el estado de relación, se suprimen ellas mismas pasando inmediatamente una a otra. El contenido no es sino su identidad (párrafo CXXXVIII); son la apariencia de la esencia puesta como apariencia. Por la manifestación de la fuerza, lo interno pasa a la existencia. Este paso es una mediación por abstracciones vacías. Esta mediación se absorbe en sí misma en un estado inmediato en que lo interno y lo externo son idénticos en y para sí, y cuya diferencia consiste solamente en ser puesto. Esta identidad es la *realidad esencial.*

C

REALIDAD ESENCIAL

CXLII. La realidad esencial es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o de lo interno y lo externo. La manifestación de lo real es lo real mismo, de tal modo que éste guarda su naturaleza esencial en su manifestación, y que no posee esta naturaleza sino en tanto que está colocado en la existencia inmediata exterior.

Ob. Hemos visto precedentemente producirse como formas de lo inmediato el *ser* y la *existencia.* El ser es, en general, lo inmediato irreflejado y la *transición* de un término a otro. La existencia es la unidad inmediata del ser y de la reflexión, y, por lo tanto, fenómeno; sale de la razón de ser y se absorbe en otra razón de ser. La realidad esencial es la posición de esta unidad; es la relación esencial que ha devenido idéntica consigo misma. No hay ya, pues, *transición* en ella y su exterioridad es su energía. En ella, ella se refleja sobre sí misma. Su existencia es la simple manifestación de sí misma y no de otra.

Zusatz. Se tiene el hábito de oponer de un modo vulgar la realidad al pensamiento o la idea, y así se oye a veces decir que hay ciertos pensamientos contra cuya justicia y verdad nada se puede objetar. Solamente que no son pensamientos que se encuentra en la realidad o que no se puede realizar. Los que hablan así, demuestran que no han aprehendido convenientemente ni la naturaleza del pensamiento ni la de la realidad. Entienden, en efecto, el pensamiento de un lado como sinónimo de representación, de plan, de designio subjetivo, y de otro lado, la realidad como sinónima de existencia exterior y sensible. En la vida ordinaria en que no se atiende tanto a las categorías y a su designación puede esto ocurrir.

Es posible, v. gr., que el plan o, como se dice, la idea, de un plan financiero sea en sí mismo completamente bueno y útil, pero que se encuentre, sin embargo, en la realidad, como se la llama y que en circunstancias determinadas sea realizable. Pero cuando el entendimiento abstracto se apodera de estas determinaciones y lleva su diferencia hasta establecer entre ellas una oposición infranqueable, y a pretender que en este mundo real hay que borrar las ideas del cerebro, se debe rechazar tal doctrina del modo más decidido en nombre de la ciencia y de la sana razón. Porque, por una parte, las ideas no son exclusivamente planteadas en nuestro cerebro, y la idea, en general, no es alguna cosa tan impotente que su realización pueda verificarse a nuestro antojo, sino que es más bien el principio absolutamente activo y también real. Y, por otra parte, la realidad no es tan mala e irracional como el hombre práctico superficial enojado con el pensamiento imagina. La realidad esencial, a diferencia del simple fenómeno que es, ante todo, la unidad de lo interno y lo externo, es tan poco extraña a la razón que es más bien lo que hay más racional, y lo que no es racional debe ser por esto mismo considerado como privado de realidad. Esto es, por otra parte, lo que confirma el mismo lenguaje. Así, por ejemplo, rehusamos reconocer a un poeta o un hombre de Estado verdadero en un poeta o en un hombre de Estado que nada sólido y racional sabe realizar. En este modo vulgar de concebir la realidad y en esta identificación de la realidad con el ser inmediato y sensible es donde hay que buscar la razón de esa falsa opinión tan divulgada acerca de la relación de la filosofía de Platón y la de Aristóteles. Según esta opinión, la diferencia entre Platón y Aristóteles consiste en que para el primero lo verdadero es la idea y solamente la idea, mientras que el segundo rechaza la idea ateniéndose al ser real, lo cual hace que se le deba considerar como el fundador y el jefe del empirismo. Hay que observar a este propósito que, si la realidad constituye el principio de la filosofía de Aristóteles, no es, en modo alguno, la realidad vulgar del ser sensible, sino más bien la idea en cuanto realidad. Vista de cerca, la crítica de Aristóteles a Platón consiste en que demuestra que la idea

platónica es una simple δύναμις, mientras que él devuelve a la idea, en la cual ésta reside, a su juicio lo mismo que al de Platón, la verdad, su valor verdadero, demostrando que la idea es esencialmente ἐνέργεια, es decir, un principio interno que absolutamente se manifiesta y que, por tanto, es unidad de lo interno y de lo externo o, en el sentido de la palabra tal cual es aquí estrictamente determinada, la realidad.

CXLIII. La realidad, en cuanto es esta esfera concreta, contiene estas determinaciones y su diferencia, determinaciones y diferencia que envuelve, por lo mismo que las contiene, pero que son determinadas en ella como apariencia, como simplemente puestas.—*a*) En cuanto identidad en general la realidad es, ante todo, la *posibilidad*; es la reflexión sobre sí que es puesta como esencia abstracta e inesencial enfrente de la unidad concreta de lo real. La posibilidad es un elemento esencial de la realidad, pero de tal modo que no es sino su posibilidad.

Ob. Kant podía muy bien considerar la *posibilidad* y también la *realidad* y la *necesidad*, como *modalidades, puesto que estas determinaciones nada agregan a la noción en cuanto objeto, y expresan solamente su relación con la facultad de conocer.* Pero de hecho, la posibilidad es la abstracción vacía de la reflexión sobre sí; es lo que ha sido precedentemente el momento interior de la esencia. Solamente que este momento se halla aquí determinado como suprimido, como simplemente puesto, como momento a la vez interno y externo, y de este modo no es, sin duda, puesto sino como simple modalidad, como una abstracción insuficiente que, entendida de un modo más concreto, no se refiere sino al pensamiento subjetivo. La realidad y la necesidad, por el contrario, nada menos son que simples modos o maneras de ser de otro que ellas mismas y aun más bien lo opuesto, es decir, son puestas como cosas que no son solamente puestas sino que poseen una naturaleza concreta y acabada.—Por esto de que la posibilidad no es, ante todo, frente a frente de la realidad concreta sino la pura forma de la identidad consigo, la regla que a ella se refiere es que: *nada debe encerrar una contradicción.* De este

modo, *todo es posible*; porque se puede, con ayuda de la abstracción, aplicar a todo contenido esta forma de identidad. Pero, por otra parte, *todo será imposible*, porque en todo contenido que es un ser concreto, la determinación puede ser considerada como una oposición determinada, y, por consiguiente, como una contradicción.—No hay pues, indagación más ociosa que aquella que tiene por objeto una posibilidad tal o una tal imposibilidad. La filosofía, sobre todo, no debe, en modo alguno, emprender la tarea de demostrar que tal cosa es posible o que pudiera ser de otro modo que como es o, como también se dice, que es pensable. El historiador también debe ver por esto que no hay que hacer uso de esta falsa categoría. Pero el entendimiento que gusta de utilizar se complace con frecuencia en inventar tales posibilidades y, no hay que decirlo, una multitud de ellas.

Zusatz. El pensamiento representativo concibe la posibilidad como constituyendo la determinación más rica y la más comprensiva, y la realidad, por el contrario, como constituyendo la determinación pobre y limitada. De donde la proposición: todo es posible, pero todo lo que es posible no es por esto real. Sin embargo, de hecho, es decir, según el pensamiento, la realidad es más comprensiva porque, en cuanto pensamiento concreto, encierra en sí la posibilidad como un momento abstracto. Esto es lo que podemos comprobar también en nuestra conciencia ordinaria cuando para distinguir lo posible de lo real, decimos de lo posible que es *solamente* posible. De la posibilidad se acostumbra a decir que es pensable y que en esto es en lo que consiste. Por pensamiento no se entiende aquí sino un contenido aprehendido bajo la forma de la identidad abstracta. Pero como se puede aplicar esta forma a todo contenido y se puede separar éste de las relaciones en que se halla colocado, no hay cosa por absurda e insensata que sea que no pueda ser considerada como posible. Es posible que esta noche la luna caiga sobre la tierra, porque la luna es un cuerpo separado de la tierra y que puede caer lo mismo que una piedra arrojada al aire. Es posible que el sultán venga a ser Papa, porque el sultán es un hombre y como

tal puede convertirse al cristianismo, hacerse sacerdote, etcétera. Y hablando de estas posibilidades se hace principalmente intervenir a la razón de ser que se aplica del modo que hemos mostrado, que antes hemos mostrado (§ CCXXI), y según esta ley se dice aquí que todo aquello para lo cual se puede hallar una razón de ser es posible.—Cuanto más ignorante se es, menos preocupan las relaciones determinadas del objeto que se considera y más se es llevado por esto mismo a lanzarse a toda especie de posibilidades vacías como ocurre, por ejemplo, a los oradores políticos. Los hombres prácticos y prudentes no se dejan seducir por lo posible, que no es sino un puro posible, sino que se atienen a la realidad, bajo cuyo nombre no hay que entender, sin embargo, el ser puramente inmediato y exterior. En la vida ordinaria hay palabras que muestran el poco caso que se hace de la pura posibilidad; v. gr., cuando se dice que pájaro en mano vale más que ciento volando. De otro lado, si todo puede ser considerado como posible, se puede, con la misma razón, considerar todas las cosas como imposibles. Porque un contenido, que es un todo concreto, no encierra solamente determinaciones diferentes sino opuestas. Así, v. gr., nada hay más imposible que mi existencia, porque el yo no es solamente una relación simple consigo mismo, sino otra cosa. Así ocurre con todo contenido en el mundo de la naturaleza, o en el del espíritu. Se puede decir que la materia es imposible porque es la unidad de la repulsión y de la atracción. Esto se aplica igualmente a la vida, al derecho, a la libertad, y ante todo a Dios mismo, al verdadero Dios que es el Dios trino y uno noción que el entendimiento abstracto rechaza. pretendiendo que es contradictoria al pensamiento. Es en general el entendimiento abstracto el que se complace y se pierde en estas formas vacías. La obra de la filosofía en este punto consiste en demostrar su inanidad. Que tal cosa sea posible o imposible, depende del contenido, es decir, de la totalidad de los momentos de la realidad que, desenvolviéndose, se pone y afirma como necesidad. (V. § CXLV.)

CXLIV. β) Pero lo real, distinguiéndose de la posibilidad en cuanto reflexión sobre sí, no es ello mismo

sino una cosa concreta exterior, lo inmediato inesencial. O bien, considerándolo por su lado inmediato, como es ante todo (§ CXLII), la unidad inmediata de lo interno y de lo externo es también un ser exterior inesencial, y, por tanto, es un ser puramente interior (§ CXL), el ser abstracto de la reflexión sobre sí; lo cual hace que se halle el mismo determinado como ser puramente posible. En este estado de pura posibilidad, lo real es el ser *contingente*, y, a su vez, la posibilidad no es otra cosa que la *contingencia* misma.

CXLV. La posibilidad y la contingencia son los momentos de la realidad, lo interno y lo externo, puestos como simples formas que constituyen la esfera exterior de lo real. El momento de la reflexión sobre sí le hallan en lo real determinado en sí mismo, en el contenido que constituye el elemento esencial de su determinación. Por consiguiente, vista de más cerca, la finidad de lo contingente y de lo posible procede de que la forma difiere del contenido; y el contenido es el que hace que tal cosa sea contingente y posible.

Zusatz. La posibilidad, en tanto que no constituye sino el elemento interno de la realidad, no es tampoco y por esto mismo sino la realidad exterior, o la contingencia. Lo contingente está constituido de modo que tiene la razón de su existencia, no en sí mismo, sino en otro. Esta es la forma bajo la cual la realidad se presenta primero a la conciencia y que se confunde a veces con la realidad misma. Sin embargo, lo contingente no es sino lo real bajo la forma exclusiva de la reflexión sobre lo otro, o, si se quiere, lo real que no tiene sino el valor de lo posible. Consideramos así lo contingente como lo que puede ser o no ser, de tal modo o de otro y cuyo ser o no ser, de tal modo o de otro, no tiene su principio en sí mismo sino en otro. Ahora, si la labor de la ciencia consiste en elevarse por cima del ser contingente, la de la vida práctica consiste en no encerrarse en la contingencia del querer, o el querer arbitrario. Sin embargo, se ha abusado con frecuencia y sobre todo en los tiempos modernos, de la contingencia atribuyéndola, en las cosas de la naturaleza, lo mismo que en la del espíritu

un valor que de hecho no le pertenece. En lo que concierne a la naturaleza, es frecuente no extasiarse sino ante la riqueza y la multitud de sus formaciones, y, sin embargo, esta riqueza como tal, si se hace abstracción del desenvolvimiento de la idea que en ella se realiza, no ofrece gran interés y en la gran variedad de sus productos inorgánicos y orgánicos no nos muestra sino una contingencia indefinida. En todo caso, no hay que conceder más importancia a este juego de la naturaleza, a estas formas individuales que se producen en los animales y en las plantas, a estas aglomeraciones diversas y cambiantes de las nubes, etc., que la que se concede en el dominio del espíritu a estos productos igualmente contingentes de una voluntad arbitraria. Y la admiración que se concede a estos fenómenos muestra que se está colocado en un punto de vista muy imperfecto que hay que abandonar si se quiere penetrar en el conocimiento de la naturaleza y aprehender su armonía y proporción interior.—Lo que tiene una importancia especial es una justa apreciación de la contingencia por lo que se refiere a la voluntad. Cuando se habla de la libertad de la voluntad, se entiende ordinariamente la voluntad arbitraria, la voluntad bajo la forma de contingencia. Sin duda, la voluntad arbitraria en cuanto facultad de determinarse a tal o cual acción, es un momento esencial de la voluntad libre según su noción, pero no es ante todo sino la libertad formal y en modo alguno la libertad misma. La voluntad verdaderamente libre, que contiene la voluntad arbitraria como un momento subordinado, tiene la conciencia de su contenido como un contenido inmutable en y para sí y al mismo tiempo como de un contenido que le es propio. Por el contrario, la voluntad que se detiene en el libre arbitrio, aun cuando se decida por lo verdadero y lo justo, no se liberta de este pensamiento vano, que hubiera podido decirse de otro modo si le hubiera reportado beneficio. Luego, examinando más de cerca, se ve que el libre albedrío implica una contradicción en cuanto la forma y el contenido están en el uno enfrente de otro. El contenido del libre albedrío es un contenido dado y es percibido como fundado no en la voluntad misma, sino en las circunstancias exteriores. Esto hace que, relativamente a este

contenido, la libertad no tiene sino la forma de una elección. Y esta libertad formal tampoco es sino una pretendida libertad, porque en último análisis se verá que, si la voluntad se ha decibido por esto antes que por aquello, es que ha cedido a estas mismas circunstancias exteriores sobre las cuales está fundado este contenido que halla ante sí.

Ahora, aunque la contingencia no sea, según las explicaciones que preceden, sino un momento exclusivo de la realidad, y no se la deba por esta razón confundir con la realidad misma, tiene, sin embargo, como una de las formas de la idea en general, su lugar y su papel en este mundo que tenemos delante. Desempeña ante todo su papel en la naturaleza, en cuya superficie, si se puede decir así la contingencia tiene su libre juego. Y esta contingencia hay que reconocerla y no pretender que tal cosa no puede ser sino así y no de otro modo, pretensión de que con error se ha acusado a la filosofía. En el mundo espiritual, la contingencia tiene su puesto igualmente, como se acaba de observar relativamente a la voluntad que contiene la contingencia bajo la forma de voluntad arbitraria, pero que no la contiene sino como un momento suprimido. Y relativamente al espíritu y a su actividad, hay que guardarse también, en las indagaciones que pueden muy bien tener por objeto el conocimiento racional, de considerar como necesario, o, según la expresión consagrada, de construir *a priori* fenómenos marcados con el carácter de contingencia. Así, aunque el lenguaje, v. gr., sea, por decirlo así, el cuerpo del pensamiento, la contingencia desempeña en él su papel, como en el derecho, en el arte, etc. Es cierto que la tarea de la ciencia, y sobre todo de la filosofía, consiste en aprehender la necesidad oculta bajo la apariencia del ser contingente. Pero, sin embargo, no hay que entender esto como si la contingencia no fuere sino el hecho de nuestra representación subjetiva, y como si, para llegar a la verdad, hubiese que descartarla. Aquel que en sus indagaciones científicas sigue exclusivamente esta dirección, no escapará de los reproches muy merecidos de ser un pedante de miras estrechas que se agita en el vacío.

CXLVI. Esta esfera exterior de la realidad contiene, además, esta determinación: que la contingencia, en

cuanto realidad inmediata e idéntica consigo misma, por su lado esencial no es sino como ser puesto, pero también como ser puesto que es suprimido; no es sino una existencia exterior. La contingencia es así un momento presupuesto cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una posibilidad; es una determinación que debe ser suprimida, para ser la posibilidad de otra existencia. Esta es la *condición*.

Zusatz. La contingencia, en cuanto realidad inmediata, es al mismo tiempo la posibilidad de otra existencia, no a título de simple posibilidad abstracta, tal como la que hemos encontrado primeramente, sino como posibilidad real. Y así es como es *condición*. Cuando se habla de la condición de una cosa, se quiere decir ante todo que se tiene una existencia, un ser inmediato, y luego que se tiene una determinación según la cual este ser inmediato debe ser suprimido para servir a la realización de otra cosa. La realidad inmediata como tal no es en general lo que debe ser, sino que es como escindida; es una realidad finita, y su destino consumirse. Pero el otro lado de la realidad es también su naturaleza esencial. Esta se halla primero en el estado interno, como pura posibilidad que, por lo mismo, debe ser suprimida. Como realidad suprimida, acarrea el nacimiento de una nueva realidad que tiene por presuposición la primera realidad inmediata. Este es el cambio que contiene la noción de condición. Cuando consideramos las condiciones de un ser, estas condiciones nos parecen algo muy sencillo. Pero de hecho esta realidad inmediata contiene el germen de toda otra cosa. Esta otra cosa no es primero sino un ser posible, forma que se suprime luego y pasa a la realidad. Esta nueva realidad que nace de este modo es el elemento interno y propio de la realidad inmediata que la nueva realidad consume. Así se tiene toda otra cosa, y también nada se tiene de otra; porque la primera realidad no se halla puesta sino según su esencia. Las condiciones que se ofrecen en holocausto, que van a absorber en su razón de ser, y que son consumidas pasando a la otra realidad, no hacen sino entrar en sí mismas y a su unidad. Tal es el *processus* de la realidad. Esta no es el ser inmediato, pero, en cuanto ser esen-

cial, suprime su propio momento inmediato mediatizándose así ella misma.

CXLVII. 3) Esta esfera exterior así desenvuelta, como un círculo de determinaciones de la posibilidad y de la realidad inmediata, círculo que constituye su mediación recíproca, es la *posibilidad real* en general. Este círculo es, además, una totalidad, la totalidad del contenido, es la cosa determinada en y para sí, y también, según la diferencia de las determinaciones de esta unidad, la totalidad concreta de la forma, la superposición inmediata y recíproca de lo interno y lo externo. Este movimiento de la forma es una actividad. Es la actividad realizadora de la cosa, en cuanto razón de ser real, que se absorbe en la realidad y la actividad realizadora de la realidad contingente, de las condiciones, es decir, de su reflexión sobre sí misma y de su absorción en otra realidad, en la realidad de la cosa. Cuando todas las condiciones se hallan reunidas, la cosa debe realmente existir. Pero la cosa es ella misma una condición, porque, en cuanto cosa interior, tampoco es ante todo sino una presuposición. La realidad desenvuelta en que esta alternativa de lo interno y lo externo viene a reunirse en un solo y mismo término, en que la transición de estos movimientos opuestos de uno a otro término no constituye sino un solo y mismo momento, esta realidad es la *necesidad*.

Ob. Ha sido definida la necesidad, y con razón, la unidad de la posibilidad y de la realidad. Pero, así enunciada, esta determinación no es aprehendida sino de un modo superficial, y, por tanto, es ininteligible. Es una noción muy difícil la de la necesidad, precisamente porque es la noción misma; pero la noción cuyos momentos son aún realidades que se debe considerar como formas quebrantadas y que pasan. Hay, pues, que exponer de un modo más completo en los párrafos siguientes los momentos que constituyen la necesidad.

Zusatz. Cuando se dice de alguna cosa que es necesaria se pregunta ante todo ¿por qué razón? Lo necesario debe así producirse como un ser puesto, un ser mediato. Pero si nos detenemos simplemente en la mediación no

tendremos lo que se entiende por necesidad. El ser mediato com otal no es por sí mismo, sino por otro, y por tanto es él también un ser contingente. Por el contrario, de lo necesario exigimos que lo que es, lo sea por sí mismo y, por tanto, que sea sin duda mediatizado; pero que contenga la mediación como un momento suprimido. Así es como decimos de lo necesario que *es*, entendiendo por esto que lo necesario constituye una relación simple consigo mismo en que toda condición por otro es eliminada. Se acostumbra a decir de la necesidad que es ciega, lo cual es exacto en el sentido de que en ella no se realiza aún el *processus* de la finalidad. El *processus* de la necesidad comienza con la existencia de circunstancias dispersas que parecen no ajustarse una a otra y no tener relación alguna entre sí. Estas circunstancias son realidades inmediatas que vienen a coincidir y de cuya negación sale una nueva realidad. Tenemos aquí un contenido que es doble, según su forma. De un lado, está el contenido de la cosa de que se trata y de otro el contenido de las circunstancias diversas que primeramente aparecen y se afirman como elementos positivos. Pero el contenido de estos últimos se niega y se borra y deviene el contenido de la cosa. En cuanto condiciones, las circunstancias inmediatas desaparecen pero, en cuanto contenido de la cosa, son conservadas. Este *processus* de la necesidad es llamado ciego, porque del conjunto de estas circunstancias y de estas condiciones, sale muy otra cosa que estas últimas. Si consideramos, por el contrario, la actividad que obra según un fin, tendremos en la finalidad un contenido que ha sido concebido de antemano, y una actividad tal no es ciega, sino dotada de conciencia. Cuando decimos que el mundo está regido por la Providencia, decimos en el fondo que el fin es el principio activo y predeterminado en y para sí, de tal suerte, que lo que ocurre responde a lo que ha sido pensado y querido de antemano. Pero no se debe concluir de aquí que la necesidad y la creencia en la Providencia divina se excluyen una a otra. Lo que se halla en el fondo de la Providencia divina según el pensamiento (*Dem Gedanken nach*), lo veremos producirse pronto como *noción*. Esta es la verdad de la necesidad como, por su parte, la necesidad es ya virtualmente la

noción. La necesidad no es ciega sino en tanto que no es pensada según la noción. Nada hay, por consiguiente, más absurdo que la acusación dirigida contra la filosofía de la historia de no ser sino un fatalismo ciego, porque se propone poner en claro la necesidad en los hechos. Proponiéndose este objeto, la filosofía de la historia adquiere la significación de una teodicea y los que pretenden honrar a la Providencia divina, alejando de ella la necesidad, no ven que por este procedimiento de abstracción la reducen en realidad a una voluntad arbitraria, ciega e irracional. La conciencia religiosa reconoce de un modo instintivo y expreso que la necesidad es inherente a la esencia divina, cuando habla de los decretos eternos e inmutables de Dios. El hombre, diferenciándose de Dios por sus pensamientos y su querer particular obra según su voluntad arbitraria y sus caprichos, lo cual hace que de sus acciones se vea salir muy otra cosa que lo que ha entendido y querido. Dios, por el contrario, sabe lo que quiere, su voluntad eterna no es determinada por la contingencia interna o externa y realiza irresistiblemente lo que quiere.—El punto de vista de la necesidad tiene una gran importancia para nuestras disposiciones internas y nuestra conducta. Cuando se consideran los hechos como necesarios, no se ve, a primera vista, sino una relación en que no hay libertad. Se sabe que según los antiguos la necesidad es el *destino*, mientras que para los modernos es el de la *consolación*, que consiste en que renunciamos a nuestros fines e intereses en la espera de una recompensa. El destino es, por el contrario, sin consolación. Si ahora miramos de más cerca la noción que los antiguos se formaban del destino, veremos que no hay en manera alguna en ella una idea de servidumbre, sino más bien de libertad. Esto procede de que la servidumbre consiste en detenerse en la contradicción de tal modo que se considera lo que es y lo que ocurre como una oposición con lo que debe ser y ocurrir. En el pensamiento de los antiguos, por el contrario, una cosa es porque es y es tal como debe ser. Aquí no hay oposición ni por tanto servidumbre, ni pesar, ni dolor. Esta posición frente al destino es así, como acabamos de observar, sin consolación; pero es porque tal disposición de espíritu no necesita consolación porque aquí la subjetividad no se ha elevado aún a su significación infinita. Este punto de vista es el que se debe considerar como el decisivo y el que se debe tener presente al comparar el pensamiento antiguo con el moderno, el pensamiento cristiano. Si por subjetividad no se entiende sino la inmediata y finita con el contenido contingente y arbitrario de sus inclinaciones y sus intereses particulares, lo que se llama en general persona, a diferencia de la cosa, en el sentido estricto de la palabra (en el sentido en que se dice: esto consiste en las cosas y no en las personas), no se podrá menos de admirar la resignada sumisión de los antiguos al destino de reconocer que una disposición tal de espíritu ocupa un lugar más alto y digno que la moderna que persigue sus fines subjetivos de un modo egoísta y que, aun cuando se ve obligada a sacrificarse para alcanzarles no se consuela sino por la espera de una recompensa bajo otra forma. Pero, aparte esta subjetividad falsa y finita que se coloca en frente de la cosa está la subjetividad que en su verdad es inmanente a la cosa, y que, en cuanto subjetividad infinita, es la verdad de la cosa misma. Comprendido así, el punto de vista de la consolación contiene una distinta y más alta significación; y en este sentido se debe considerar la religión cristiana como la religión de la consolación y de la absoluta consolación. El cristianismo enseña, como se sabe, que Dios quiere que todos los hombres sean salvos, enseñanza que expresa el valor infinito del sujeto. Pero esta fuente abundante de consolación que encierra la religión cristiana procede sobre todo de que se concibe en ella a Dios como sujeto absoluto. Pero el sujeto absoluto contiene lo particular y así nuestra naturaleza particular es reconocida no como un momento abstracto que es preciso solamente negar, sino también conservar. Los dioses de los antiguos eran, es cierto considerados también como personas; pero la personalidad de un Júpter, de un Apolo, etc., no es la verdadera personalidad, es una personalidad puramente representada; en otros términos, estos dioses son simples personificaciones que como tales no se conocen ellas mismas, sino que son solamente conocidas. Esta falta y esta impotencia de los dioses de la antigüedad la hallamos también en la

conciencia religiosa de los antiguos que sometían al destino (al πεπρωμένον o al εἱμαρμένη) no solamente los hombres, sino los dioses mismos. Y este destino se le ha representado como una necesidad envuelta y por lo tanto absolutamente impersonal, desprovista de toda identidad propia y ciega. El Dios del cristianismo, por el contrario, no es solamente conocido, sino que se conoce absolutamente él mismo; no es una personalidad puramente representada, sino la personalidad real y absoluta.

Aun remitiendo, para el desenvolvimiento de los puntos que sólo se han tocado así a la *Filosofía de la religión*, haremos observar cuán importante es para el hombre que lo que halla ante sí lo aprehende en el sentido del antiguo adagio: el hombre es el artista de su fortuna. Y así el hombre no recibe sino lo que él mismo ha sembrado. El punto de vista opuesto consiste en arrojar sobre otro, sobre las circunstancias desfavorables y otras cosas semejantes la culpa de lo lastimoso que nos ocurre. Pero este es el punto de vista de la servidumbre y también la fuente del descontento. Por el contrario, cuando el hombre reconoce que lo que le ocurre no es sino la evolución de sí mismo y que la culpa no es sino suya, se conduce como hombre libre y, sucédale lo que se quiera, no cree que se obra injustamente contra él. El hombre que vive descontento de sí mismo y de su suerte, comete precisamente, por la falsa opinión de que se es con él injusto, muchas acciones censurables y absurdas. Sin duda, en lo que nos ocurre tiene gran parte la contingencia. Pero esta contingencia tiene su fundamento en la naturaleza del hombre. En el hombre que tiene la conciencia de su libertad, la armonía y la paz del alma no son perturbadas por los sucesos adversos que le puedan acaecer. Y así es como de la noción que nos formamos de la necesidad dependen nuestra alegría y nuestro descontento y, por lo tanto, nuestro destino.

CXLVIII. Entre los tres momentos, la *condición*, la *cosa* y la *actividad*:

a) La condición es α) el momento presupuesto. Como simplemente puesta, no lo es sino en relación a la cosa; pero, como puesta *de antemano*, es para sí: es una circunstancia contingente exterior que existe independientemente de toda relación con la cosa. Pero en esta contingencia, relativamente a la cosa que es una totalidad, este momento presupuesto es un círculo completo de condiciones. β) Las *condiciones* son pasivas, son empleadas como material para la cosa y entran así en su contenido. Son, pues, adecuadas a este contenido y contienen ya su determinación entera.

b) La *cosa* es ella también α) un momento presupuesto. Como puesta no es sino cosa interna y posible y, como puesta de antemano, constituye un contenido independiente. β) Por el empleo de las condiciones recibe su existencia exterior, se realizan las determinaciones de su contenido, determinaciones que, por su parte, corresponden a las condiciones; de tal suerte que también por éstas la cosa se afirma como tal y de ellas sale.

c) La *actividad* es α) también para sí (un hombre, un carácter, por ejemplo) y como momento independiente y al mismo tiempo tiene su posibilidad en las condiciones y en la cosa; β) es el movimiento que transporta las condiciones a la cosa y ésta a aquéllas como constituyendo el lado exterior de la existencia; pero que más bien realiza la cosa haciéndola salir de las condiciones en que está virtualmente contenida y dándola la existencia por la supresión de la existencia de las condiciones mismas.

Ob. En tanto que estos tres momentos son uno respecto a otro existencias independientes, este *processus* no constituye sino la necesidad exterior.—La cosa que esta necesidad realiza tiene un contenido limitado; porque la cosa es este todo en su determinabilidad simple. Pero como es exterior a ella misma en su forma, lo es también en sí misma y en su contenido y esta exterioridad en la cosa es la que constituye la limitación de su contenido.

CXLIX. Así, pues, la necesidad es la esencia una e idéntica consigo misma; pero es la esencia que tiene un contenido concreto y que aparece en el interior de sí misma, de tal modo que sus diferencias tienen la forma de realidades independientes. Y en este estado de identidad, la esencia es al mismo tiempo, en cuanto forma absoluta, la actividad que suprime el estado inmediato para producir una mediación y ésta para producir un es-

tado inmediato. Aquí lo necesario no se realiza sino con el concurso de su elemento exterior y se divide en una razón de ser que es el intermediario de su realización (la cosa y la actividad), y en una realidad inmediata y contingente, que es al par una condición. La necesidad que se realiza con ayuda de un elemento exterior no es *en y para sí*, pero es solamente *puesta*. Sin embargo, esta mediación se suprime inmediatamente ella misma. La razón de ser y la condición contingente pasan a un nuevo estado inmediato en que lo que no estaba primero sino puesto, se disipa absorbiéndose en la realidad y así la cosa entra en su unidad. En este regreso sobre sí mismo lo necesario es la realidad que se ha libertado de toda condición. Lo necesario es así mediatizado por un círculo de circunstancias; es necesario porque las circunstancias lo son también y en la unidad es necesario sin mediación—es necesario *porque es*.

a.—RELACION DE SUSTANCIA

CL. Lo necesario es en sí mismo la relación absoluta, es decir, es el *processus* que se ha desarrollado (en los párrafos precedentes) *processus* en que la relación se absorbe precisamente en la identidad absoluta.

OB. En su forma inmediata es la relación de la *sustancialidad* y de la *accidentalidad*. La identidad absoluta de esta relación consigo misma es la sustancia como tal que, en cuanto necesidad, es la negatividad de esta forma interna y se pone así como realidad, pero que niega por esto mismo esta existencia exterior según la cual el ser real, en cuanto ser inmediato, no es sino un ser accidental que, como consecuencia de su posibilidad, pasa a otra realidad: es un tránsito que constituye la identidad sustancial en cuanto actividad de la forma (§ 148 y 149).

CLI. La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta como su negatividad absoluta, es decir, como potencia absoluta y al mismo tiempo como fuente de todo contenido. Pero este contenido no es otra cosa que esta manifestación misma, porque la determinabilidad que se refleja sobre sí misma en el contenido

no es sino un momento de la forma que absorbe el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino un momento que no pertenece sino a este *processus*; es el cambio absoluto de la forma y del contenido de uno en otro.

Zusatz. En la historia de la filosofía encontramos la sustancia como principio de la filosofía de Spinoza. Muchas malas interpretaciones ha habido y muchos juicios superficiales se han formado acerca de la significación y el valor de esta filosofía tan célebre como desacreditada. Sobre todo se acostumbra a lanzar la acusación de ateísmo y de panteísmo contra ella, porque Dios es concebido en ella como sustancia, y solamente como sustancia. Lo que hay de fundado en esta acusación está marcado por el lugar que la sustancia ocupa en el sistema de la idea lógica. La sustancia es un grado esencial en el desenvolvimiento de la idea. Sin embargo, no es la idea misma, la idea absoluta, sino la idea bajo la forma aún limitada de la necesidad. Dios es la necesidad, o como también pudiera decirse, la *cosa absoluta*, pero es al mismo tiempo *persona*, y este es el punto al cual no se ha elevado Spinoza; y bajo este aspecto hay que conceder que la filosofía de Spinoza ha quedado detrás de la verdadera noción de Dios, que forma el contenido de la conciencia religiosa cristiana. Era Spinoza por su nacimiento judío, y es en general la intuición oriental, según la cual todo ser finito no es sino un ser mutable y pasajero la que ha hallado en su filosofía su expresión racional. Esta concepción oriental de la unidad de la sustancia forma sí el fundamento de todo desenvolvimiento ulterior verdadero, solamente que hay que no detenerse en ella. Lo que aquí falta es el principio occidental de la individualidad, que hizo su primera aparición bajo la forma filosófica al mismo tiempo que el spinozismo en la monadología de Leibnitz.—Si examinamos ahora el reproche de ateísmo dirigido a la filosofía de Spinoza, veremos cuán poco fundado es, reflexionando que, no solamente Dios no es en ella negado, sino que es reconocido como el único ser verdadero. Y no se podrá objetar que, si Spinoza habla de Dios como del único ser verdadero, su Dios no es, sin embargo, el verdadero Dios, porque, de este modo, habría que acusar también

de ateísmo a todas las filosofías que se han detenido en un grado subordinado de la idea, y habría que acusar, no sólo a los judíos y a los mahometanos, para los cuales Dios es solamente el *Señor*, sino también a todos los numerosos cristianos que no conciben a Dios sino como la esencia suprema, inaccesible al conocimiento y colocado más allá del universo. Visto de más cerca el reproche de ateísmo que se dirige a la filosofía de Spinoza se reduce a esto: a que en esta filosofía no se concede su parte legítima al principio de la diferencia o de la finidad. Y así, como, según ella, no hay, propiamente hablando, mundo, mundo que posea una realidad positiva, este sistema no debiera ser designado con el nombre de ateísmo, sino más bien con el de acosmismo. Se puede ver también por esto hasta qué punto está justificada la acusación de panteísmo. Si se entiende, como ocurre muy frecuentemente, por panteísmo una doctrina que considera como Dios las cosas finitas y su conjunto, no se podrá menos de absolver a la filosofía de Spinoza de la acusación de panteísmo, puesto que, según ella, las cosas finitas o el mundo en general no posee verdad. Pero es, por el contrario, a causa de su acosmismo como esta doctrina es panteísta.—El vicio que acabamos de señalar en esta doctrina, y que afecta a su contenido, se vuelve a hallar de nuevo en su forma, y esto ante todo porque Spinoza coloca en el punto culminante de su sistema la sustancia, que define unidad del pensamiento y de la extensión, sin mostrar cómo ha obtenido esta diferencia, ni cómo la ha referido a la unidad. Todo el contenido de esta doctrina se halla luego expuesto según el método matemático, y conforme a este método se pone en ella primero definiciones y axiomas a los cuales vienen a unirse teoremas cuya prueba no consiste sino en referirlos, según los procedimientos del entendimiento, a estas presuposiciones no demostradas. Si ahora hay quien, aun rechazando el contenido y los resultados de esta filosofía, admira su método y sus deducciones rigurosas, hay que decir a este respecto que esta admiración ilimitada de la forma es tan poco fundada como la repulsión ilimitada del contenido. La falta de contenido de esta filosofía procede precisamente de que la forma no es aprehendida

como inmanente al contenido, lo cual hace que venga a agregarse a éste como exterior y subjetiva. La sustancia, tal como es aprehendida por Spinoza, es decir, de un modo inmediato, y sin mediación alguna dialéctica precedente es, en cuanto potencia negativa universal, ese golfo tenebroso e informe a que va a sumergirse, como si no tuviese realidad, todo contenido determinado, y que nada produce que tenga realidad propia y positiva.

CLII. Según el momento en que la sustancia se diferencia como potencia absoluta que está en relación consigo misma, en cuanto posibilidad interna, y, por esto, en cuanto potencia que se determina en los accidentes y en la realidad externa así puesta, según este momento, la sustancia constituye esa relación esencial que la hace lo que es en la primera forma de la necesidad; es la *relación de causalidad*.

b.—RELACION DE CAUSALIDAD

CLIII. La sustancia es causa porque, aun pasando al accidente, se refleja sobre sí misma, y, por tanto, se pone como cosa originaria, pero al mismo tiempo porque suprime esta reflexión sobre sí misma o su simple posibilidad y porque se niega ella misma y produce así su *efecto*, una realidad que no es así sino puesta, pero que es necesariamente puesta por el *processus* del principio activo.

OB. Como cosa originaria, la causa es absolutamente independiente del efecto y subsiste y se mantiene enfrente del efecto. Pero, en la necesidad, de que la identidad constituye esta primitividad misma, pasa al efecto. No hay contenido (en tanto que se puede tratar aun de un contenido determinado) en el efecto que no esté en la causa; y esta identidad es el contenido absoluto mismo. Al lado del contenido hay también la forma, y es cierto que la causa pierde este carácter de primitividad pasando a y poniéndose en el efecto. Pero la causa no desaparece en el efecto, como si éste fuese la realidad única. Porque esta posición de la causa en el efecto es inmediatamente suprimida y es ella más bien la que constituye el regreso de la causa sobre sí misma y su

primitividad. Es en el efecto donde la causa es ante todo causa y causa real. Por consiguiente, la causa es en y para sí *causa sui.*

Jacobi, a causa de la manera incompleta como concibe el término medio, ha considerado la *causa sui* (el *efectus sui* es la misma cosa), esta absoluta realidad de la causa, como un puro formalismo. Ha pretendido también que Dios no debe ser determinado como razón de ser, sino esencialmente como causa. Un examen más profundo de la naturaleza de la causa le hubiere mostrado que así no alcanzaba el fin que se proponía. Respecto al *contenido,* esta identidad se encuentra aún en las causas finitas y en su representación. La lluvia —la causa— y la humedad —el efecto—, son una sola y misma cosa, es decir, agua. En cuanto a la *forma,* la causa (la lluvia) no se vuelve a hallar en su efecto (la humedad). Pero el efecto mismo, que nada es sin la causa, pierde su determinación y no queda más que la humedad en estado de indiferencia.

La causa, en el sentido ordinario de la relación causal es finita si su contenido es finito —en las sustancias finitas, v. gr.—, y en tanto que la causa y el efecto son considerados como dos existencias distintas e independientes; lo cual no son sino en tanto que se hace abstracción de su relación de causalidad. Pero como, aun diferenciándolas por la forma, se conserva entre las cosas finitas una cierta relación, se tiene así una serie de términos en que la causa se halle puesta, es decir, deviene a su vez efecto, al cual tiene otra causa, y así sucesivamente, de donde nace aquí también el progreso de las causas, al infinito. Asimismo, descendiendo de las causas a los efectos, se tiene un efecto que es causa, la cual, por consiguiente, tiene un efecto que, a su vez, tiene otro efecto, y así hasta lo infinito.

Zusatz. Cuanto más hábito tiene el entendimiento de reobrar contra la sustancia, más familiar le es, por el contrario, la relación de causa y de efecto. Cuando se trata de concebir un contenido como necesario es principalmente a la relación de causalidad a lo que el entendimiento reflexivo procura llevarle. Ahora bien: esta relación es propia a la necesidad, pero no constituye sino

un lado de su proceso, el cual consiste precisamente en suprimir la mediación contenida en la causalidad y en afirmarse como relación siempre consigo misma. Deteniéndose en la causalidad como tal, no se la tendrá en su verdad, sino sólo como causalidad finita y su finidad consiste en que la causa y el efecto son mantenidos en ella en su diferencia. Pero la causa y el efecto, si son diferenciados, son también idénticos; lo cual atestigua nuestra conciencia ordinaria cuando decimos que la causa no es tal sino en tanto que tiene un efecto y que éste no es tal sino en tanto que tiene una causa. La causa y el efecto constituyen, pues, un solo y mismo contenido, y la diferencia que les distingue ante todo es la que existe entre *poner* y *ser puesto,* diferencia formal que se borra luego a tal punto, que la causa no es solamente causa de otro que sí misma, sino también de sí misma y que el efecto no lo es de otro que sí, sino también de sí. Según esto la finidad de las cosas procede, en este respecto, de que, en tanto que la causa y el efecto son idénticos según su noción, estas dos formas se producen como separadas, de tal modo que la causa es también efecto y éste es también causa, pero la causa no es efecto bajo la misma relación bajo la cual es causa y el efecto no es causa bajo la misma relación que es efecto. Esto es lo que lleva el progreso a lo infinito bajo la forma de una serie indefinida de causas, serie que se produce también como una serie indefinida de efectos.

CLIV. Se distingue el efecto de la causa y como efecto es puesto por ella. Pero esta posición implica la reflexión sobre sí y el momento inmediato, la acción de la causa, su posición es al mismo tiempo una presuposición, en tanto que se mantiene la diferencia del efecto con la causa. Hay así aquí otra sustancia de que es hecho el efecto. Esta sustancia, en cuanto inmediata, no es la negatividad que está en relación consigo misma, no es activa, sino pasiva. Sin embargo, como sustancia es también activa, suprime el momento inmediato presupuesto y el efecto que se ha colocado en ella, reobra, es decir, suprime la actividad de la primera sustancia; pero ésta suprime a su vez su momento inmediato o el efecto

puesto en ella y así la actividad del otro y reobra. De este modo la causalidad pasa a la relación de *reciprocidad de acción.*

OB. Aunque en la reciprocidad de acción la causalidad no esté aún colocada en su determinación verdadera, el progreso indefinido de las causas y de los efectos se encuentra, no obstante, suprimida en ella, en cuando la huída en línea recta, yendo de las causas a los efectos y de éstos a las causas es interrumpida. Este regreso del progreso indefinido a una relación firme está fundado, como doquiera, sobre esta reflexión sencilla, según la cual en esta repetición irracional de los términos no hay sino una sola y misma cosa, una causa y otra causa y su relación recíproca. El desenvolvimiento de esta relación, la acción recíproca, es, sin embargo, el mismo la alternativa de la diferenciación, no de causas, sino de momentos, en cada uno de los cuales, en virtud de esta identidad y de esta indivisibilidad que hace que la causa sea causa en el efecto, y que éste sea efecto en la causa, se halla puesto lo otro.

c.—RECIPROCIDAD DE ACCION

Las determinaciones que en la reciprocidad de acción son mantenidas como diferentes son α) *en sí* las mismas; uno de los dos lados es, lo mismo que el otro, causa existencia primera, activa, pasiva, etc. Ambos se presuponen y obran uno sobre otro, ambos se preceden y se ponen uno a otro y la causa que se considera como primera es, por su estado inmediato, pasiva, es puesta, es efecto. No hay aquí, pues, dos causas diferentes sino *en sí* una sola y misma que se niega como sustancia en su efecto y que no deviene causa real e independiente sino produciendo el efecto.

CLVI. Pero esta unidad existe *para sí,* porque este movimiento alternado de los términos no es sino el acto propio de la causa, acto que constituye su ser. Este desvanecimiento de la diferencia no es virtual o el hecho de nuestra reflexión. Pero la reciprocidad de acción consiste precisamente en suprimir la determinación puesta, en cambiarla en la contraria y en anular así la existencia

inmediata y distinta de ambos momentos. En la primitividad de la causa se halla puesto el efecto, lo que quiere decir que esta primitividad es suprimida; la acción de una causa se cambia en reacción, etc.

Zusatz. La reciprocidad de acción es la relación de causalidad puesta en su completo desenvolvimiento y a esta relación recurre la reflexión cuando, considerando las cosas desde el punto de vista de la causalidad, no se atiene al progreso infinito de las causas y de los efectos. Así, v. gr., en la consideración de las causas históricas se pregunta, ante todo, si es en el carácter y en las costumbres de un pueblo donde hay que ver la causa de sus instituciones y de sus leyes, o bien si las primeras son efecto de las últimas; y después se va más lejos y se abraza, de una parte, el carácter y las costumbres, y, de otra, las instituciones y las leyes bajo el punto de vista de la reciprocidad de acción; de tal modo, que la causa, bajo la misma relación bajo la cual es efecto, es también causa. Esto es lo que ocurre también en la consideración de la naturaleza y, sobre todo, del ser vivo cuyas funciones y órganos están enlazados entre sí por la relación de causalidad recíproca. La reciprocidad de acción es lo que constituye la verdad más aproximada de la causa y del efecto y toca al límite de la noción. Pero precisamente a causa de esto no se está satisfecho de la aplicación de esta relación, cuando se quiere conocer la noción de las cosas. Si, considerando un contenido dado se hace alto en considerarle bajo el punto de vista de la reciprocidad de acción, no se tendrá en realidad sino una realidad en que no hay noción. No se tendrá sino un hecho incompleto y la mediación permanecerá siempre insuficiente. Y, mirando de más cerca, se verá que la insuficiencia que se encuentra en la reciprocidad de acción consiste en que, en vez de ser el equivalente de la noción esta relación debe ser ella misma entendida y comprendida según la noción; lo cual se consigue no dejando a los dos lados de la relación su forma inmediata sino, como se ha demostrado en los párrafos precedentes, reconociéndoles como momentos de un tercer término más elevado, que es la noción. Consideremos, v. gr., las costumbres del pueblo

espartano como efecto de su legislación y, recíprocamente, ésta como efecto de las primeras; podremos tener así una idea exacta de la vida de este pueblo. Pero será al par un modo de ver que no satisfará completamente al espíritu, porque, en efecto, no aprehendemos así ni la noción de la legislación ni la de las costumbres del pueblo espartano; lo cual no se realiza sino en tanto que se reconoce que estos dos lados de la relación, como todos los otros elementos que constituyen la vida y la historia del pueblo espartano, están fundados sobre esta noción.

CLVII. Este simple movimiento alternado que se verifica en un solo y mismo término, es la necesidad desarrollada o realizada. El lazo de la necesidad como tal es la identidad aun interior y envuelta, porque es la identidad de las cosas que se considera como reales, pero cuya independencia debe ser, sin embargo, la necesidad. Por consiguiente, en la evolución de la sustancia a través de la causalidad y la reciprocidad de acción, lo que se halla puesto es solamente que la independencia es la relación negativa infinita consigo misma; es una relación *negativa* en cuanto la diferencia y la mediación se hallan referidas, frente a frente de las cosas reales independientes a un principio originario; es una relación *infinita* consigo misma, en cuanto su independencia no está en ella precisamente sino en su unidad.

CLVIII. La verdad de la necesidad es así la libertad y la verdad de la sustancia es la noción, es ese principio independiente que se engendra él mismo en los diferentes seres independientes, pero que en esta generación queda idéntico a sí mismo y en este movimiento alternante no sale de sí mismo ni está en relación sino consigo mismo.

Zusatz. Se llama *dura* a la necesidad y con razón se la llama así si se hace alto en la necesidad como tal, es decir, en su forma inmediata. Se tiene un estado de cosas o un contenido en general que subsiste para sí, y la necesidad hace, ante todo, que otro contenido sobrevenga, se apodere de ella y la lleve a su razón de ser. Esto es lo que hay de severo y de triste en la necesidad inmediata o abstracta. La identidad de los dos contenidos, que en la necesidad aparecen como enlazados y

como debiendo perder por esto su independencia, no es, ante todo, sino una identidad *interior*, es decir, *en sí*, que aún no es realizada y que, por consiguiente, es aún *exterior* a los dos términos (Cons. §§ 137 y sig.) y que no existe aún para los contenidos que están sometidos a la necesidad. Pero la libertad también, considerada desde este punto de vista no es, ante todo, sino la libertad abstracta, y no deviene libertad real y concreta sino por la renuncia a lo que es y que se posee de una manera inmediata. Pero el *processus* de la necesidad es, como se acaba de ver, constituido de modo que por él esta exteriodad rígida de los dos contenidos ha sido dominada, que su naturaleza interior ha sido manifestada y que se ha demostrado que ambos términos, así enlazados (la causa y el efecto) no son, en realidad, extraños uno a otro, sino que son los momentos de un todo y que cada uno de ellos, en su relación con el otro, no sale de sí mismo y no hace sino ponerse en relación consigo mismo. Esta es la transformación de la necesidad en libertad y esta libertad no es la de la negación abstracta (que niega arbitrariamente la necesidad o la ley), sino la libertad concreta y positiva. De donde se puede ver también cuán absurdo es considerar la necesidad y la libertad como excluyéndose mutuamente. La necesidad como tal, no es aún la libertad, pero la libertad presupone la necesidad y la contiene como uno de sus momentos. El hombre que posee la moralidad ve en el contenido de su acción una necesidad que tiene un valor en y para sí y siente, por esto, tan poco su libertad violada que más bien por la conciencia de esta necesidad entra en posesión de la libertad verdadera y concreta, a diferencia de la voluntad arbitraria y de la libertad abstracta y puramente posible. El culpable que es castigado puede, sin duda, ver en la pena una limitación de su libertad. Sin embargo, la pena no es, en el fondo, una violencia exterior a la cual está sometido, sino más bien la manifestación de su propio hecho y reconociéndola como tal, es el culpable verdaderamente libre. En general, la más alta independencia del hombre, consiste en reconocerse como determinado por la idea absoluta, conciencia y relación que Spinoza llama *amor intellectualis Dei.*

CLIX. La noción es así la verdad del *ser* y de la *esencia*; porque aparece en una sucesión de determinaciones reflejadas que tienen al mismo tiempo una forma inmediata independiente, y el *ser* de estas realidades diferentes es a su vez inmediatamente marcado con un carácter reflejo.

Ob. Si la noción se pone aquí como verdad del ser y de la esencia que han vuelto a ella como a su principio, ella también, por su parte, se ha desenvuelto del ser como de su principio. El primer lado del desenvolvimiento puede ser considerado como un movimiento en que el ser entra más profundamente en sí mismo y despliega su naturaleza íntima. El otro lado puede ser considerado como un movimiento en que lo perfecto sale de lo imperfecto. Por no haber considerado este desenvolvimiento sino por este último lado, es por lo que se ha dirigido, en este punto, a la filosofía tan duros cargos. Lo que hay de verdadero en las nociones superficiales formadas de lo imperfecto y de lo perfecto es la diferencia que existe entre el ser, en tanto que constituye la identidad inmediata consigo mismo y la noción en cuanto libre mediación consigo misma. Puesto que el ser se ha producido como constituyendo un momento de la noción, en ésta es donde halla su verdad. Este regreso de la noción a sí misma, así como la supresión de la mediación, muestran que es la noción misma la que presupone este momento inmediato. Este momento que presupone es, pues, idéntico a este regreso a sí misma, y en esta identidad es donde residen la libertad y la noción. Si se llama imperfecto a este momento de la noción (el ser), la noción será la existencia perfecta. Sin embargo, no es perfecta sino desenvolviéndose de lo imperfecto, porque su naturaleza consiste esencialmente en suprimir esta presuposición. Pero ella sola es la que presupone este momento, como se acaba de ver en la relación de causalidad, y más especialmente en la *reciprocidad de acción*.

La noción es, relativamente al ser y a la esencia, constituida de modo que es la esencia que ha vuelto a la inmediatividad simple del ser y cuyas determinaciones reflejadas tienen así una realidad que aparece al mismo tiempo libremente dentro de sí misma. De este modo

la noción contiene al ser como una relación simple consigo misma o como momento inmediato de su unidad. El ser es una determinación en que hay tan poca realidad que es lo que hay menos real en la noción.

El tránsito de la necesidad a la libertad o de la realidad a la noción es el más difícil, porque hay que pensar realidades independientes conteniendo su sustancia en otras realidades igualmente independientes y en su identidad con ellas. Esto es también lo que hace que la noción sea lo que hay más difícil, porque ella es la que constituye esta identidad. Pero la sustancia real como tal, la causa, que en su ser para sí nada quiere dejar penetrar en ella, está también sometida a la ley fatal que la domina y la obliga a realizarse; y esta sujeción es la más severa. El *pensamiento* de la necesidad es, por el contrario, la supresión de esta severidad; porque el pensamiento, pasando a otra cosa que sí mismo, se continúa él mismo y alcanza su unidad. Y esta es la liberación, que no es aquí un juego de abstracción, sino que descansa sobre este poder de la necesidad, que enlaza unas a otras todas las realidades y que hace que una realidad no tenga una existencia distinta y aislada, sino que halle su ser y fundamento en sus relaciones con las otras. Esta liberación en tanto que existe para sí es el *yo*; en tanto que ha recibido su completo desenvolvimiento en el *espíritu libre*; en cuanto sensibilidad es el *amor*; en cuanto disfrute es la *dicha*.

La sustancia de Spinoza descansa sobre una intuición profunda, pero no se liberta de la finidad. Es la noción la que se eleva por cima de la necesidad y la que constituye la libertad verdadera.

Zusatz. Cuando se coloca, como aquí se hace, la verdad del ser y de la esencia en la noción, hay que esperar esta pregunta: ¿por qué, si es así, no se ha comenzado por ella? A esto hay que contestar que cuando se trata del conocimiento especulativo, no se puede comenzar por la verdad, en tanto que constituye el comienzo, no se apoya sino sobre una simple afirmación, mientras que la verdad pensada debe demostrarse en el pensamiento. Si se colocase la noción al comienzo de la Lógica y se la definiese (lo que es exacto según el contenido) la unidad

del ser y de la esencia, se presentaría la cuestión de saber lo que hay que entender por ser y por esencia, y cómo el ser y la esencia vienen a juntarse en la unidad de la noción. Pero comenzando así por la noción se comenzaría según el nombre, y en modo alguno según la cosa. El verdadero comienzo consistirá en empezar por el ser, como lo hemos hecho. Habrá aquí, sin embargo, la diferencia de que las determinaciones del ser y también las de la esencia serían tomadas de un modo inmediato de la representación, mientras que nosotros hemos considerado el ser y la esencia en su desenvolvimiento dialéctico especial y les hemos pensado como absorbiéndose ellos mismos en la unidad de la noción.

TERCERA PARTE

DOCTRINA DE LA NOCION

CLX. La noción es la esfera de la libertad en cuanto poder de la sustancia que es para sí y es la totalidad en que cada uno de sus momentos, en lo que es, es el todo y es puesto como no haciendo sino una unidad indivisible con él. La noción es así en su identidad con ella misma el ser determinado en y para sí.

Zusatz. El punto de vista de la noción es el del idealismo absoluto y la filosofía es la ciencia que conoce por y en la noción en tanto que se eleva a ese grado en que todo lo que en la conciencia ordinaria aparece como un ser inmediato e independiente es concebido por ella como un simple momento de la idea. La lógica del entendimiento no ve en la noción sino una simple forma del pensamiento, o, para hablar con más precisión, una representación general, y a este modo superficial de concebir la noción se une el aserto tan repetido y que tiene su fundamento en el corazón y en el sentimiento, de que la noción es una forma muerta y vacía, una pura abstracción, cuando en realidad es el principio de toda vida y el ser absolutamente concreto. Y que es tal es lo que resulta de todo el desenvolvimiento lógico que precede, y, por consiguiente, no es necesario demostrarlo aquí. Porque la opinión, según la cual, la noción no sería sino un elemento formal, y que, por tanto, establece una oposición entre la forma y el contenido se halla, por decirlo así, detrás de nosotros, y ha sido aventajada y borrada con las otras oposiciones que mantiene la reflexión, por el movimiento dialéctico, es decir, por la noción misma que envuelve en sí todas las determinaciones precedentes del pensamiento. Se puede, es cierto,

considerar la noción como una forma. Solamente que es la forma infinita en la cual se halla envuelto todo contenido y por la cual todo contenido es engendrado. Se puede así considerarla como una abstracción, si por cosa concreta se entiende el ser simple e inmediato, porque la noción no se deja aprehender con la mano y cuando de ella se trata hay que dejar a un lado la vista y el oído. Pero es un principio concreto en cuanto, como se ha demostrado, contiene en su unidad el ser y la esencia, y, por tanto, toda la riqueza de las determinaciones de estas dos esferas.—Si las diversas esferas de la idea lógica pueden ser consideradas como definiciones diferentes de lo absoluto, la noción será, también, una definición de lo absoluto. Pero en este caso habrá que entenderla en un sentido más elevado que la lógica del entedimiento y ver en ella otra cosa que una simple forma del pensamiento subjetivo. Se podrá, pues, preguntar: ¿Por qué la lógica especulativa ha empleado la palabra *noción* para expresar una cosa totalmente diferente de la que expresa esta palabra en el lenguaje ordinario, dando así lugar a confusión? Se contesta que por grande que sea la diferencia entre la lógica formal y la especulativa, mirando de más cerca, la significación más profunda de esta palabra no es enteramente extraña al lenguaje ordinario como pudiera creerse. Hablando, v. gr., de las determinaciones del derecho concerniente a la propiedad, se dice que hay que deducirlas de la noción de la propiedad, o bien que hay que referir estas determinaciones a su noción. Se reconoce así que la noción no es una forma vacía y sin contenido, porque, en tal caso, nada se podría deducir de ella, y, refiriendo un contenido dado a una forma vacía, no se haría sino quitarla su determinación propia y real.

CLXI. El movimiento de la noción no es una *transición*, tampoco es una *reflexión*, sino un *desenvolvimiento* en cuanto las diferencias son en ella inmediatamente puestas como idénticas entre sí y con el todo y que la determinación existe en ella libremente al modo que la noción entera.

Zusatz. El paso de un término a otro es el *processus* dialéctico que se verifica en la esfera del ser y la reflexión de un término sobre otro, es el que tiene lugar en la esfera de la esencia. El movimiento de la noción es, por el contrario, un desenvolvimiento por el cual no se halla puesto sino lo que está ya contenido en sí en la cosa. En la naturaleza, es la vida orgánica la que responde a la esfera de la noción. Así, v. gr., la planta se desarrolla de su germen. Este contiene la planta entera pero de un modo ideal y no se debe concebir su desenvolvimiento como si las diferentes partes de la planta, la raíz, el tallo, las hojas, estuviesen ya contenidas realmente en la planta, sino sólo en el estado de partes infinitamente pequeñas. Esta es la hipótesis del almacenamiento de los gérmenes cuyo defecto consiste en considerar como teniendo una existencia real lo que no existe primero sino idealmente. Lo que hay de cierto en esta hipótesis, es que en su *processus* la noción no sale de sí misma, nada agrega de nuevo a su contenido y no se produce en ella sino un cambio de forma. Esta virtud de la noción de no ser sino un desenvolvimiento de sí misma en todos sus grados, es la que se tiene también presente cuando se habla de las ideas innatas o cuando no se ve, como Platón, en todo saber sino un recuerdo. Porque no se debe entender por esto que el contenido de la conciencia que ha recibido la enseñanza se halle ya primitivamente en esta misma conciencia bajo su forma determinada y desenvuelta. El movimiento de la noción debe ser considerado, por decirlo así, como un juego. El término, que la noción pone, no es en realidad un término distinto de ella. Esto es lo que enseña la doctrina cristiana cuando dice que Dios ha creado el mundo el cual queda enfrente de él como un ser distinto, pero que ha engendrado también un hijo de toda eternidad en que él permanece como en sí mismo en cuanto espíritu (véase § CLXV).

CLXII. La ciencia de la noción se divide:

1.° En ciencia de la noción subjetiva o formal.

2.° En ciencia de la noción determinada en vista de la existencia inmediata, o ciencia de la objetividad.

3.° En ciencia de la idea, del sujeto objeto, de la unidad de la noción y de la objetividad, o de la verdad absoluta.

Ob. La lógica ordinaria no contiene sino la materia que forma una parte de esta tercera rama de la lógica. Se ha añadido aquí lo que se llama leyes del pensamiento, leyes que hemos encontrado en los desenvolvimientos anteriores y en la lógica aplicada se ha introducido otros conocimientos con los cuales se ha mezclado también datos psicológicos, metafísicos y experimentales, y esto porque estas formas del pensamiento habían acabado por no satisfacer al espíritu. Además, estas formas mismas que pertenecen al dominio especial de la lógica, no se las considera como determinaciones del pensamiento racional, sino como simples determinaciones de la conciencia y de la conciencia que concibe las cosas según el entendimiento.

Las determinaciones lógicas precedentes, las del ser y de la esencia, no son determinaciones puramente subjetivas del pensamiento y en su movimiento dialéctico o su tránsito de una a otra, así como en su regreso sobre sí mismas y en su totalidad, se producen como *nociones*. Pero no son sino nociones *determinadas*, nociones *en sí*, o, lo que es lo mismo, nociones *para nosotros*, porque los contrarios, *pasando* uno a otro, o *apareciendo* uno en otro no son determinados ni como *particulares* ni como *individuales* o *sujetos*, y tampoco se tiene ya lo que constituye su identidad y su libertad, lo *universal*.—Lo que se entiende ordinariamente por noción son las determinaciones del entendimiento y también simples representaciones generales. Así entendidas no son sino determinaciones finitas (§ LXII).

En general se considera la lógica de la noción como una ciencia puramente formal, es decir, como una ciencia que no versa sino sobre la forma como tal de la noción, del juicio y del silogismo, y que no se refiere en modo alguno a la verdad de una cosa, cuya verdad residiera solamente en el contenido. Pero si las formas lógicas de la noción no son sino receptáculos vacíos, pasivos e indiferentes a toda representación y a todo pensamiento, su conocimiento no es sino una obra insignificante y sin objeto. De hecho estas formas son el espíritu vivo de toda realidad, y lo que lo real contiene de verdad lo tiene de la presencia y del poder de estas formas. Pero no se ha indagado hasta aquí cuál es la

verdad intrínseca de estas formas ni su conexión íntima y necesaria.

DE LA NOCION EN GENERAL

No se puede explicar de un modo inmediato la naturaleza de la noción como no se puede explicar la noción de un objeto cualquiera. Se podrá quizá concebir el elemento lógico como el elemento que presupone la noción de todo otro objeto y, por tanto, como aquel que no presupone otro ni de otro puede ser derivado. Así, v. gr., en la geometría, las proposiciones lógicas, tales como se las aplica a la magnitud y como son empleadas, son presupuestas en forma de axiomas y determinaciones racionales inderivadas e inderivables. Si es así, para saber si la noción no debe ser considerada como una simple presuposición subjetiva, sino como princípio absoluto, es preciso se demuestre ella misma como tal. El ser abstracto e inmediato es el primero. Pero en cuanto ser abstracto es más bien un ser mediatizado y que no se puede aprehender en su verdad sino remontándose a su principio. Este es también un término inmediato, pero está constituido de modo que no es inmediato sino por la supresión de la mediación.

Desde este punto de vista la noción no debe primero ser considerada sino como el tercer término que se produce después del ser y de la esencia, del elemento inmediato y del reflejado. El ser y la esencia constituyen, pues, los momentos de su devenir de que ella es el principio y la verdad en cuanto es la identidad en que son absorbidos y contenidos. Están en ella porque es su resultado, pero no están ya en cuanto *ser* y *esencia*. Este carácter no les pertenece sino en tanto que no entran en esta esfera de su unidad. Por tanto, la lógica *objetiva* que considera el ser y la esencia, no es sino la exposición genérica de la noción. La *sustancia* es la esencia *real* o la esencia que envuelve el *ser* y la *realidad*. Tiene, pues, la noción por presuposición inmediata la sustancia, es *en sí* lo que es la sustancia en cuanto manifestada. El movimiento dialéctico de la sustancia a través de la *causalidad* y la *reciprocidad de acción*, es pues la génesis inmediata de la noción génesis en que se realiza su *de-*

venir. Pero su devenir, como todo devenir en general, no hace sino reflejar en ella, como en su principio, el término que pasa, de tal suerte, que éste, aunque apareciendo como otro que ella, halla en ella su verdad. Así es como la noción constituye la verdad de la sustancia y si la relación determinada de la sustancia es la *necesidad*, la libertad se produce como verdad de la necesidad y como forma de la relación de la noción. El desenvolvimiento propio y necesario de la sustancia consiste en poner lo que es *en y para sí*. La noción no es la unidad absoluta del ser y de la reflexión, sino porque está constituida de modo que en ella el *en y para sí* es también reflexión y que ésta es también el *en y para sí*.— Este resultado abstracto halla su explicación en la exposición de su génesis concreta. Contiene (*virtualmente*) la naturaleza de la noción, pero debe preceder a la esfera de la noción (*en cuanto noción*).

Conviene, por consiguiente, resumir brevemente aquí los puntos principales que han traído este resultado y que hemos expuesto en el segundo libro de la lógica objetiva.

La sustancia es lo *absoluto*, la realidad que es en y para sí; *en sí* en cuanto identidad simple de la posibilidad y de la realidad y en cuanto esencia absoluta que contiene toda posibilidad y toda realidad; *para sí* en tanto que es esta misma identidad, pero como potencia absoluta, o como negatividad que no está en relación sino consigo misma. El movimiento de la *sustancialidad* que es puesta por estos momentos, consiste:

1.° En que la sustancia, en cuanto potencia absoluta o negatividad que está en relación consigo misma, se diferencia para formar relaciones en que estos momentos se producen primero como *sustancias* y como *presuposiciones originarias*. La relación determinada que se tiene aquí es la relación en que la sustancia es, de un lado, *sustancia pasiva* —ese estado primitivo del puro ser en sí que no se pone él mismo sino que no es sino un ser puesto primitivo—, y de otro, es *sustancia activa*, la negatividad que está en relación consigo mismo y que, como tal, se ha puesto otra que sí misma. Este otro término es precisamente la sustancia pasiva, que en su

potencia originaria se ha presupuesto como condición. Esta presuposición debe entenderse de modo que el movimiento de la sustancia misma se verifica primero bajo la forma de uno de los momentos de su noción, es decir, de un *ser en sí* y que la determinabilidad de una de las sustancias que forman esta relación es también la determinabilidad de esta relación.

2.° El otro momento es el del *ser para sí* en que la potencia se pone como negatividad en relación con ella misma, aquello por lo cual el término presupuesto se halla anulado. La sustancia activa es causa; obra, es decir *pone* ahora como antes ha *presupuesto* y esto porque *a*) a la potencia corresponde también el *aparecer* de la potencia, al *ser puesto* el aparecer del *ser puesto*. Lo que era *primitivo* en la presuposición deviene en la causalidad, por la relación con otro, lo que es en sí. La causa produce un efecto y la produce en otra sustancia: es aquí potencia en relación con un término otro que ella. Así ella se manifiesta como causa pero no es tal sino por esta manifestación. El efecto se produce en la sustancia *pasiva*, la cual hace que ésta aparezca como *ser puesto* y antes como sustancia *pasiva*.

3.° Pero hay aquí más que una simple manifestación; hay que: *a*) la causa obra sobre la sustancia pasiva, y cambia su determinación. La sustancia pasiva es un *ser puesto*, de otro modo nada habría que cambiar en ella. Pero la otra determinación que contiene es la facultad causatriz (*Ursachlichket*). La sustancia pasiva deviene así causa, potencia y actividad. *b*) Pero lo que es puesto por la causa no es sino la causa. El efecto es puesto en ella por la causa idéntica a sí misma en la producción del efecto. Es la causa que se sustituye a la sustancia pasiva.— Relativamente a la substancia activa, es precisamente la producción del efecto lo que constituye la transición de la causa al efecto, en su término distinto a ella, en el ser puesto y es, *b*) en el efecto donde la causa se muestra lo que es y, por lo tanto, el efecto es idéntico a la causa y no es otro que ella. Así es produciendo el efecto como la causa muestra lo que es esencialmente.—Por consiguiente, por ambos lados, por el de la relación positiva lo mismo que por el de la negativa, cada uno deviene el opuesto

a sí mismo. Pero cada uno de ellos no es esta oposición sino en tanto que es el otro y en tanto pues que cada uno permanece idéntico a sí mismo. Sin embargo, las dos relaciones, positiva y negativa, sólo hacen una. La substancia no es idéntica a sí misma sino en su opuesto y esto es lo que constituye la identidad de las substancias que son puestas como dos. Obrando, es decir, poniéndose como lo opuesto a sí misma, la substancia activa se manifiesta como causa o como substancialidad primitiva y suprime al par ese término *presupuesto* y otro que ella, la substancia pasiva. Y, recíprocamente, por esta acción el ser puesto se manifiesta como tal, lo negativo como negativo y por lo tanto la substancia pasiva como una negatividad que está en relación consigo misma; y la causa, pasando a este término otro que ella, no hace sino concentrarse y absorberse en sí misma. Y así es por esta *posición* como el término originariamente *presupuesto*, o que no es sino *en sí*, deviene *para sí*. Pero este ser *en y para sí* no es sino porque esta posición es la supresión de la presuposición o porque la substancia absoluta ha entrado en sí misma de este movimiento en que se ha puesto como *ser puesto* y ha devenido así substancia absoluta. Esta reciprocidad de acción es el fenómeno que se anula él mismo de nuevo; es la manifestación de la apariencia de la causalidad, en que la causa no es tal sino en tanto que aparece. Esta reflexión infinita sobre sí por la cual el ser en y para sí no es sino porque es el *ser puesto*, acaba el movimiento de la substancia. Sin embargo, este acabamiento de la substancia no es ya la substancia, sino un término más elevado, es decir, la noción, el sujeto. El tránsito de la relación de substancia (a la noción), se hace en virtud de su necesidad inmanente y no es otra cosa que su propia manifestación, porque la noción constituye su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad.

Se ha recordado ya, en el segundo libro de la Lógica objetiva, que la filosofía que se coloca en el punto de vista de la substancia y que en ella se encierra, es la de Spinoza. Y se ha demostrado que este es el defecto de este sistema en lo que toca a la forma y al contenido. Pero refutarle es muy distinto. Con motivo de la refutación de un sistema filosófico, hemos observado también

en otra parte que hay que desterrar la opinión superficial de que un sistema es absolutamente falso y verdadero el enteramente opuesto. De la relación en que se halla aquí colocado el sistema de Spinoza emana su verdadero punto de vista, así como la cuestión de saber si es verdadero o falso. La relación de substancia se ha producido como una determinación de la esencia. Por consiguiente, esta relación, así como su exposición completa en un sistema, es un punto de vista necesario en el cual se coloca lo absoluto. Un punto de vista tal, no es, pues, una opinión, una representación subjetiva o un modo de pensar individual o una aberración de la especulación. Antes bien, ésta se halla necesariamente colocada sobre este camino, y en este sentido se puede decir que el sistema es completamente verdadero. Solamente que no constituye el punto de vista más elevado. No hay que decir, pues, que es falso porque puede ser refutado, sino porque hay un punto de vista más elevado. El verdadero sistema no debe, pues, venir a oponerse ante él como opuesto porque así sería él mismo imperfecto y exclusivo; aventajándole debe contenerle como un momento subordinado.

Además, la refutación no debe venir de fuera, es decir, partir de principios ajenos a este sistema y con los cuales no se coincide. Bastará no reconocer estos principios, porque los defectos de que se tacha a un sistema proceden de las necesidades y exigencias que se fundan sobre estos principios. Así se dice que aquél que no presupone como un principio incontestable la libertad y la independencia del sujeto que tiene conciencia de sí mismo, no puede refutar el spinozismo. Pero un punto de vista tan elevado y rico como el de la relación de substancia no ignora este principio. Hay más, le contiene, porque uno de los atributos de la substancia de Spinoza es el pensamiento. Y hay que decir más, bien que este punto de vista sabe como conciliar y concentrar en él las determinaciones, entre las cuales se hallan estos principios que se dirigen contra él, de suerte que se les vuelve a hallar en él, pero con las modificaciones que le son propias. El nervio de la refutación exterior consiste en mantener como rígidas e impenetrables las formas de las proposiciones que se opone a un sistema: v. gr., la independencia absoluta del individuo pensante que se opone a la for-

ma del pensamiento tal cual se produce en la absoluta substancia en que es puesta como identidad con la extensión. Pero la verdadera refutación consiste en atacar al adversario en sus propias trincheras y en colocarse en el seno mismo de su fuerza. Atacarle fuera de su propio terreno y combatirle allí donde no está, no es adelantar un paso. La verdadera refutación del spinozismo no puede consistir sino en reconocer primero su punto de vista como esencial y necesario y en elevar luego este punto de vista a otro más alto y concreto. La relación de substancia considerada en y para sí, ha pasado ahora a su opuesta la noción. La exposición de las determinaciones de la substancia, contenida en el libro precedente, nos ha llevado a la noción y esta es, pues, la única y verdadera refutación del spinozismo. Esta exposición expresa el desenvolvimiento de la substancia y esta es la génesis de la noción cuyos momentos acabo de resumir.—La unidad de la substancia reside en su relación de la necesidad. Pero no es así sino una *necesidad interior*. Realizándose por la acción de la negatividad absoluta, deviene la *identidad manifestada o puesta* y así la *libertad*, libertad que reside en la identidad de la noción. Esta, siendo la totalidad que sale de la *reciprocidad de acción*, forma la unidad de las dos substancias que entran en esta reciprocidad, de tal modo que estas substancias pertenecen ahora a la esfera de la libertad, porque su identidad no es ya una identidad ciega, es decir, *interior*, sino que cada una de ellas está constituida de modo que aparece, o lo que es igual, es un momento reflejado en virtud del cual se absorbe inmediatamente en su contrario o en su *ser puesto* (una vez que no solo es *puesta* por su contraria, sino que pone a su vez a su contraria) y cada una contiene a la otra y no es idéntica a sí misma sino conteniendo la otra.

Así, entrando en la esfera de la noción, entramos en la esfera de la libertad. La noción es la esfera de la libertad porque la identidad en y para sí que constituye la necesidad de la substancia existe en ella como suprimida o como *ser puesto* y porque este *ser puesto*, en tanto que está en relación consigo mismo, es precisamente esta identidad. La obscuridad de las substancias que estaban enlazadas en la relación de causalidad ha

desaparecido; porque el momento originario de la independencia de los términos de esta relación se ha disipado en su realización, y así la substancia ha alcanzado aquella claridad en que es transparente para sí misma. La cosa originaria no es tal sino en tanto que es causa de sí misma. Y esta es la substancia que ha devenido libre en la noción.

Se sigue de aquí que la noción posee las determinaciones siguientes. Siendo el ser en y para sí inmediatamente como ser puesto, la noción es en su relación simple consigo misma la determinabilidad absoluta; pero, la determinabilidad absoluta, que al mismo tiempo es la identidad simple inmediatamente en relación consigo misma. Esta relación de la determinabilidad consigo misma es, en cuanto concentración de la noción en sí misma, la negación de la determinabilidad y la noción, en cuanto igual a sí misma es lo *universal*. Pero en esta identidad hay también la negación. Esta identidad es así la negación o la determinabilidad en relación consigo misma y la noción es de este modo lo *individual*. Cada una de estas dos determinaciones es el todo, cada una encierra en sí la determinación de la otra, y, por tanto, estos todos sólo hacen uno y esta unidad no es sino la división de sí misma en la apariencia de esta dualidad, dualidad que se manifiesta en la oposición de lo individual y lo universal, pero que no es sino una apariencia, porque oyendo y pronunciando uno, se oye y pronuncia el otro.

Lo que acabamos de exponer debe ser considerado como *noción de la noción*. Si se cree que se aleja de lo que se entiende ordinariamente por noción, se podrá pedir que se demuestre que lo que se presenta aquí como noción se vuelva a hallar en las otras representaciones y concepciones (de la noción). Pero, de un lado, no puede tratarse aquí de una confirmación fundada sobre la autoridad del entendimiento ordinario; porque en la ciencia de la noción su contenido y su determinación no pueden fundarse sino sobre su deducción inmanente que contiene su génesis y que está ya detrás de nosotros. Por otra parte, se debe muy bien poder reconocer la noción que aquí se deduce en la que de ordinario se presenta como noción de la noción. Pero no es fácil decir lo que los demás entienden por noción. Porque la mayor parte no se

cuida de indagar lo que hay que entender por noción, y suponen que cuando de ella se habla, se entiende ya lo que se quiere decir. Y en nuestros días, tanto más se podrá uno creer dispensado de ocuparse en la noción cuanto así como antes la moda consistía en maldecir en todos los tonos de la imaginación y de la memoria, es hoy sobre la noción sobre la que se acumula toda especie de reproches, y se quiere rebajar esta forma, la más alta del pensamiento, poniendo en su lugar, en la moral como en la ciencia, lo inconcebible y lo incomprensible.

Me limitaré aquí a una observación que puede ayudar a comprender la noción tal cual aquí es desarrollada y a seguirla en sus desenvolvimientos. La noción, en tanto que ha alcanzado este grado de la existencia en que entra en posesión de su libertad, no es otra cosa que el yo, o la pura conciencia de sí. Yo poseo nociones, es decir, nociones determinadas; pero el yo es la noción pura misma que, en cuanto noción, ha llegado a la *existencia*. Por consiguiente, cuando se habla de las determinaciones que constituyen la naturaleza del yo, se debe suponer que se habla de una cosa que se conoce y que es familiar al pensamiento. Pero el yo es ante todo esta unidad pura que está en relación consigo misma y esto no de un modo inmediato, sino en tanto que se hace abstracción de toda determinabilidad y de todo contenido y en tanto que el yo se repliega en su libertad sobre su identidad infinita consigo mismo. Es así lo *universal*, la unidad que no es reflejada sino por esta relación negativa la cual aparece como una abstracción y que así envuelve y disuelve en ella toda determinabilidad. Pero, en cuanto negatividad que está en relación consigo mismo, el yo es, *en segundo lugar*, lo *individual*, el ser absolutamente determinado, que se pone enfrente de otro término y le excluye; es la *personalidad individual*. Esta *universalidad* absoluta que es también e inmediatamente la absoluta *individuación*, es un ser en y para sí que es también el *ser puesto* y que no es el ser en y para sí sino por su identidad con el ser puesto. Esto es lo que constituye la naturaleza, tanto del yo como de la noción. Nada se puede comprender de uno ni de otro si no se aprehende bien estos dos momentos, el ser *en y para sí* y el *ser* puesto, a la vez en su estado de abstracción y en su perfecta unidad.

Cuando se habla del modo ordinario *del entendimiento que yo poseo*, se entiende por esto una facultad o una *propiedad* que sostiene con el yo la misma relación que la propiedad de una cosa con la cosa, la cual es un substracto indeterminado que no es la verdadera razón de ser, el principio determinante de su propiedad. Según esta manera de representarse las cosas, yo tengo nociones y la noción, como tengo un vestido, un color y otras propiedades exteriores.—Kant ha ido más allá de esta relación exterior del entendimiento, en cuanto facultad de las nociones y ha llegado a la noción misma, al yo. Es uno de los puntos de vista más profundos y justos de la *crítica de la razón*, la que reconoce la unidad que forma la esencia de la noción como unidad sintética de la percepción como unidad del *yo pienso*, o de la *conciencia de sí*. Esta proposición constituye lo que Kant llama deducción transcendental de las categorías. Pero ha sido siempre uno de los puntos más difíciles de la filosofía de Kant; y esto precisamente porque exige el no detenerse en la simple representación de la relación en que el yo y el entendimiento o las nociones serán entre sí como la cosa es en su relación con sus propiedades, o sus accidentes, antes bien elevarse al *pensamiento* mismo de esta relación. «El objeto, dice Kant (*Crit. de la razón pura*), es aquello en cuya noción se halla reunido lo múltiple de una intuición dada. Pero toda reunión de representaciones exige la unidad de la conciencia en su síntesis. Así, pues, esta unidad de la conciencia constituye la relación de las representaciones concernientes a un objeto, y, por lo tanto, el *valor objetivo* de estas representaciones. Y sobre esto descansa la posibilidad misma del entendimiento.» Kant distingue de esto (*de esta condición objetiva de las percepciones de la conciencia*) la unidad subjetiva de la conciencia, la unidad de la representación que consiste en saber si yo adquiero la conciencia de un objeto múltiple simultánea o sucesivamente, lo cual depende de condiciones empíricas. Los principios de la determinación objetiva de las representaciones deben, por el contrario, deducirse de la proposición fundamental de la unidad transcendental de la percepción. Por las categorías, que forman estas determinaciones objetivas, lo múltiple

de una representación dada es determinado de modo propio a ser llevado a la unidad de la conciencia.

Según este punto de vista, la unidad de la noción es aquello por lo cual una cosa no es una simple determinación del sentimiento, una simple intuición, o representación, sino un *objeto* y esta unidad objetiva es la unidad objetiva misma del yo. Y, en efecto, comprender un objeto no es otra cosa que esta operación, este acto del yo por el cual éste se apropia el objeto, le penetra y le reviste de su propia forma, es decir, de lo universal que es inmediatamente una determinabilidad y de la determinabilidad que es inmediatamente lo universal. En la intuición y aún en la representación, el objeto es aún un término exterior y extraño al yo. Es en la noción donde el *en* y *para sí* puesto (*virtualmente*) en la intuición y la representación, se halla realizado. El yo penetra el objeto pensándole. En el pensamiento es donde el objeto es verdaderamente en y para sí. En la intuición o en la representación no se halla sino en el estado de fenómeno. El pensamiento borra su forma inmediata bajo la cual se presenta primero a nosotros y hace de él un ser que ella misma ha puesto. Y este ser es el que constituye el ser en y para sí, o su objetividad. Tiene el objeto, por consiguiente, su objetividad en la noción que es la unidad de la conciencia de sí en la cual el objeto es recibido. Su objetividad o la noción no es, pues, otra cosa que la naturaleza de la conciencia de sí y no tiene otros momentos u otras determinaciones que el yo mismo.

Así es que uno de los principios fundamentales de la filosofía kantiana justifica este principio: que para conocer lo que es la noción no hay que perder de vista la naturaleza del yo. Pero es necesario, por otra parte, aprehender la noción del yo como se acaba de hacer. Deteniéndose en la simple *representación* del yo, tal como acaba de colocarse ante nuestra conciencia ordinaria, el yo no es sino una *cosa* que se puede llamar también alma, a la cual la noción no se adhiere sino como propiedad. Esta manera de representarse el yo, que no da ni el yo ni la noción, no podrá en modo alguno ayudar a la comprensión de la noción ni a facilitar su conocimiento.

La concepción kantiana de que se ha hablado, contiene otros dos lados que conciernen a la noción y que hacen necesarias algunas otras observaciones. Y, ante todo, Kant coloca antes de la esfera de la *noción* las dos esferas de la *sensibilidad* y de la *intuición*; y es un principio esencial de la filosofía de Kant que sin la intuición las nociones no son sino formas vacías y que no tienen valor sino en cuanto relaciones de los materiales múltiples suministrados por la intuición. Luego la noción es en ella presentada como el elemento objetivo del conocimiento, y, por lo tanto, como constituyendo la verdad. Pero, por otra parte, no se considera la noción sino como un elemento objetivo por el cual la *realidad* —y por realidad hay que entender lo que es opuesto al sujeto, es decir, el mundo objetivo— no es afectada en modo alguno. Y, en general, la noción y la lógica no son consideradas sino como formas que, por lo mismo que hacen abstracción del contenido, no encierran la verdad.

Ahora, en lo que concierne a la relación del entendimiento o de la noción con los grados que se les presupone, importa ante todo saber cuál es la ciencia a que incumbe determinar las formas de estos grados. En nuestra ciencia, en cuanto lógica pura, estos grados son el *ser* y la *esencia*. En la psicología, el ser y la esencia corresponden a la sensibilidad, a la intuición y a la facultad representativa en general, que son presupuestas en el entendimiento. En la fenomenología del espíritu, en cuanto ciencia de la conciencia, se eleva a través de la conciencia sensible y la percepción al entendimiento. Kant, presupone con el entendimiento la sensibilidad y la intuición. Se puede ver cuán incompleta es esta deducción por el hecho de introducir Kant como apéndice a la lógica transcendental o a la ciencia del entendimiento una teoría de las nociones reflejas, cuando estas nociones constituyen una esfera que viene a colocarse entre la intuición y el entendimiento o entre el ser y la noción. En cuanto al fondo mismo de esta doctrina, hay que observar ante todo que estas formas, tales como la intuición, la representación y otras semejantes, pertenecen al espíritu y a la conciencia que, como tales, no caen en el dominio de la lógica. Las determinaciones puras del ser de la esencia y de la noción constituyen, es cierto, el fundamento y como la armazón interior de las formas del espíritu. El espíritu, en cuanto espíritu intui-

tivo y en cuanto conciencia sensible, se halla en las determinaciones del ser, y el espíritu, en cuanto conciencia que se representa y percibe, se ha elevado de la esfera del ser a la de la esencia o de la reflexión. Pero estas formas concretas corresponden tan poco a la lógica como las formas concretas de la naturaleza, tales como el tiempo y el espacio, la naturaleza orgánica y la inorgánica, que son también marcadas por las determinaciones de la noción.

No debe aquí la noción ser considerada como el acto del entendimiento que es acompañado de conciencia o como entendimiento subjetivo, sino como noción en y para sí que forma un grado de la naturaleza lo mismo que del espíritu. La vida o naturaleza orgánica es este grado de la naturaleza en que se produce la noción; pero como noción ciega que no se aprehende ella misma, y no como noción pensante. Como tal sólo es propia al espíritu. Pero la forma lógica de la noción es independiente de estas formas del espíritu y de la naturaleza, como hemos hecho observar en la introducción. Punto es éste que no debe ser justificado en los límites de la lógica, sino que ha debido ser aclarado antes.

Sin embargo, como estas formas concretas que preceden a la noción deben también ser modeladas, se presenta, en segundo lugar, la cuestión de saber cuál es la relación que la noción sostiene con ellas y cómo hay que concebir esta relación. En la psicología ordinaria, lo mismo que en la filosofía transcendental de Kant, se concibe esta relación como si se tuviese, de un lado, la materia procurada por la experiencia, lo múltiple, que es objeto de la intuición y de la representación existente para sí, y de otro, el entendimiento, que viene a agregarse a este objeto, introduce en él la unidad y le eleva por la abstracción a la forma de lo universal. De este modo el entendimiento no es sino una forma vacía que, de un lado, no tiene realidad sino porque este contenido que le es procurado por la experiencia, y que, de otro, hace abstracción de este contenido, es decir, le considera como teniendo cierta realidad, pero una realidad que deja aparte como si nada tuviera que ver con la noción. En ambos casos, la noción no es el ser independiente, no constituye el elemento esencial y verdadero de esta materia presupuesta, sino que más bien es esta materia la que posee una realidad en y para sí que no es en modo alguno afectada por la noción.

Hay que conceder, sin duda, que la noción como tal no es aún la noción completa y que no alcanza a la plenitud de su existencia sino en la *idea*, que es la unidad de la noción y de la realidad, como deberá mostrarlo luego la naturaleza misma de la noción. Porque la realidad que la noción posee no debe ser considerada como viniéndole de fuera, sino que debe deducirse de la noción misma, como la ciencia exige. Sin embargo, no es exacto que lo real sea esta materia procurada por la intuición y la representación en oposición a la noción. Se acostumbra a decir: «*Esto no es más que una noción*», entendiendo así que, no solamente la idea, sino el ser sensible que es en el tiempo y en el espacio, es más importante que la noción. Según este modo de entender la cosa y de proceder, abstraer consiste en tomar en el ser concreto tal o cual carácter solamente para nuestra comodidad subjetiva y en creer que, separando del objeto un número cualquiera de propiedades, nada se le quita de su valor e importancia, sino que, en cuanto real, el objeto conserva por su parte todo su valor y su naturaleza entera. Y no es sino que el entendimiento, en su impotencia de abrazar el ser concreto en su integridad, se ve obligado a moverse en abstracciones vacías. Pero cuando no se quiere reconocer la realidad sino a la materia múltiple de la intuición y de la representación, en oposición al pensamiento y a la noción, se adopta un punto de vista que hace imposible, no solamente toda filosofía, sino toda religión. ¿Cómo, en efecto, podrá satisfacerse el sentimiento religioso, o qué sentido podrá tener la religión si se debe considerar el ser sensible, perecedero o individual, como lo que constituye lo verdadero?

Por otra parte, la filosofía especulativa muestra cuál es, según la noción, la realidad del ser sensible, y marca los diferentes grados de la sensibilidad, de la intuición, de la conciencia sensible, etc., como presuposiciones del entendimiento, de tal modo que éste halla en su devenir sus condiciones; lo cual no quiere decir que la noción sea condicionada por su realidad, sino que sale, como su razón de ser, de su movimiento dialéctico y de su natu-

raleza subordinada. Por consiguiente, el pensamiento, al abstraer, no solamente se limita a dejar a un lado la materia sensible cuya realidad no fuera afectada por esta operación, sino que suprime más bien esta materia como fenómeno y la refiere a su principio esencial, que no se manifiesta sino en la noción. Sin duda, si se emplea como signo o carácter lo que en un ser concreto fenomenal debe ser referido a la noción, un carácter tal no podrá ser sino una determinación sensible e individual del objeto, determinación que se escoge entre las otras por alguna razón extrínseca, pero que es de la misma naturaleza, y no tiene más importancia que las otras.

El error en que se cae, sobre todo, en este punto, es el de considerar el principio según la naturaleza o el comienzo de que se parte en el desenvolvimiento natural, o bien en la historia de la educación del individuo como constituyendo la verdad y el primer principio en la noción. La intuición o el ser constituye sí, según la naturaleza, el primer momento o la condición de la noción pero no es, por esto, lo incondicional, y hay que decir más bien que su realidad se halla suprimida en la noción y con su realidad es también suprimida la apariencia que acompaña a esta realidad en cuanto condición. Cuando no se trata de la verdad, sino de la historia de los hechos del pensamiento representativo y fenomenal, es lícito limitarse a describir cómo se comienza por sensaciones e intuiciones, cómo el entendimiento saca de esta materia múltiple lo universal o lo abstracto y cómo, naturalmente, necesita para esto de este punto de apoyo que estas abstracciones, que se extienden sobre la realidad entera, sobre esta realidad con la cual se ha producido antes, no hacen salir de los límites de la representación. Pero la filosofía no es, en modo alguno, una enumeración, un relato de hechos, sino el conocimiento de la verdad que en ellos está contenida. Y apoyándose sobre la verdad es como debe luego entender lo que, en el relato, aparece como un simple hecho.

Cuando se busca este punto de vista superficial en que se representa toda multiplicidad como extraña a la noción y no se quiere ver sino la forma de una generalidad abstracta o de la identidad vacía de la reflexión, se debiera, ante todo, recordar que la enunciación de una

noción o la definición exige que a un género que no es ya el mismo una pura generalidad, se agregue una diferenciación específica. La menor atención en este punto muestra que esta diferenciación es un momento esencial de la noción misma. Por esta consideración, Kant ha sido llevado en su teoría de los *juicios sintéticos a priori*. Esta síntesis primitiva de la percepción, es uno de los principios más profundos del conocimiento especulativo; contiene el germen del verdadero conocimiento de la naturaleza de la noción y es opuesta a esa identidad vacía de la generalidad abstracta en que no hay síntesis. Pero la continuación responde a este comienzo. Ya la expresión *síntesis* es poco exacta en cuanto lleva fácilmente a la representación de una unidad exterior, de un simple enlace de elementos que son absolutamente separados. La filosofía de Kant no ha ido más allá de la noción tal como es dada por la reflexión psicológica, y no se ha separado de su principio de que la noción es condicionada por la materia múltiple de la intuición. Kant no ha considerado el conocimiento del entendimiento y la experiencia como no constituyendo sino un contenido fenomenal por la razón de que las categorías mismas son finitas, sino apoyándose sobre un idealismo psicológico por la razón de que las categorías no son sino determinaciones que toman su fuente en la conciencia de sí. A esto se refiere también ese punto de la filosofía de Kant de que las nociones no tienen otro contenido que aquel que viene a traerlas la intuición sensible y que en sí mismas no son sino determinaciones vacías de todo contenido; y esto después de haber admitido que hay una síntesis *a priori*. Pero si la noción es una síntesis, contiene la determinabilidad y la diferencia. Y como esta síntesis es la determinabilidad de la noción, y, por tanto, la determinabilidad absoluta, la individualidad es, por esto mismo, el fundamento y la fuente de toda determinabilidad y multiplicidad finitas.

La teoría del entendimiento, en que la noción sólo tiene un valor formal, es coronada en la filosía de Kant por la teoría de la razón. Se espera hallar en la razón, que constituye el grado más alto del pensamiento, la noción libertada de las condiciones a las cuales está sometida en la esfera del entendimiento y verla así alcan-

zar a la verdad. Pero tal esperanza es defraudada. Determinando la relación de la razón y de las categorías como una relación puramente *dialéctica*, y no concibiendo el resultado de esta dialéctica sino como una nada infinita, Kant quita a la unidad infinita de la razón aun la síntesis del juicio y ese germen de un conocimiento especulativo y verdaderamente infinito y no hace de la unidad de la razón sino una *regla formal para el uso sistemático del entendimiento*. Es, en su opinión, hacer un uso ilegítimo de la lógica, servirse de ella como de un instrumento para llegar al conocimiento objetivo, porque no es sino un canon para el juicio. Las nociones de la razón en que se debiera hallar una naturaleza más concreta y una significación más profunda que en las nociones del entendimiento, nada encierran más positivo y sustancial que las categorías. No son sino *ideas* de que se puede muy bien hacer uso, pero en las cuales no hay que ver sino *hipótesis* que, en modo alguno, estamos autorizados para considerar como encerrando la verdad absoluta, y esto, siempre según Kant, *porque nada hay en la experiencia* que les corresponda. ¡Jamás se hubiera podido creer que la filosofía negara la realidad a la esencia inteligible, porque no contiene la materia de las cosas sensibles, de las cosas que son en el tiempo y en el espacio!

Aquí es donde viene a colocarse la cuestión concerniente a la manera cómo se debe considerar la noción y la lógica en general, cuestión que es puesta en la filosofía de Kant bajo la forma en que se la pone ordinariamente; quiero hablar de la cuestión concerniente a la relación de la *noción y de la ciencia de la noción con la verdad*. Se ha recordado antes, hablando de la deducción de las categorías de Kant, que, según esta deducción del objeto, en tanto que reúne lo múltiple procurado por la intuición, no es esta unidad sino por la *unidad de la conciencia de sí*. Así, la objetividad del pensamiento es aquí concebida como identidad de la *noción y de la cosa*, lo cual constituye la verdad. Kant concede también de una manera general que el pensamiento hacer sufrir al objeto un cambio apropiándosele, y que cambia un objeto sensible en un objeto pensado; que no solamente este cambio no afecta, en modo alguno, a su esencia, sino que,

por el contrario, le coloca en su noción y en su verdad, y que en la forma inmediata bajo la cual es dado, no es sino un ser fenomenal y contingente, mientras que el conocimiento que conoce el objeto según la noción es el conocimiento de lo que el objeto es en y para sí, porque es la noción la que constituye su objetividad misma. Pero, por otra parte, Kant sostiene también que no podemos conocer lo que son las cosas en y para sí, y que la verdad es inaccesible a la razón. Y esta verdad, que consiste en la unidad de la noción y de su objeto, no es más que un fenómeno, porque el contenido no es sino lo múltiple procurado por la intuición.

Hemos hecho ya observar, en este punto, que este contenido múltiple, en tanto que pertenece a la intuición en oposición con la noción, es suprimido y que el objeto es llevado por la noción a su esencia. Esta se produce en el fenómeno que, por esto mismo, no es un momento privado de esencia, sino la manifestación de la esencia. Pero la manifestación del objeto que ha alcanzado su libertad es la noción. Las proposiciones que se acaba de recordar no son afirmaciones dogmáticas, porque son resultados que salen del desenvolvimiento de la esencia. El punto de vista al cual nos ha llevado este desenvolvimiento es la forma de lo absoluto que se eleva por cima del ser y de la esencia de la noción. Por esto de que la noción envuelve, por este lado al ser y a la esencia que aparecen como sus condiciones precedentes y que se afirma como su razón de ser absoluta (lado al cual corresponden en otro punto de vista la sensibilidad, la intuición y la representación), queda el otro lado que trae este tercer libro de la Lógica y cuyo objeto consiste en exponer de qué modo la noción construye en sí misma sacándola de sí misma esta realidad que es absorbida en ella. Concederemos que el conocimiento que se detiene en la simple noción como tal es incompleto y no alcanza sino una verdad abstracta. Lo que hay en él de incompleto no procede, sin embargo, de que no contenga esa pretendida realidad, que es dada por la sensibilidad y la intuición, sino de que la noción no se ha dado aún su realidad propia, la realidad que toma de sí misma. En esto es en donde reside la naturaleza absoluta de la noción que hemos demostrado enfrente de la

materia empírica y en esta materia, y más exactamente en sus categorías y sus determinaciones reflejas. Y es que éstas, tales como aparecen fuera de la noción y antes que la noción, no poseen su verdad, sino que adquieren esta verdad con su idealidad, es decir, en su identidad con la noción. La deducción de lo real de la noción, si se quiere llamar a esto una deducción, consiste en que la noción en su estado formal y abstracto se produce como noción incompleta, pasa en virtud de su propia dialéctica a la realidad que engendra ella misma y sacándola de sí misma. Pero en esta generación la noción no vuelve a una realidad ya acabada y que hallase ante sí y no va a refugiarse a ese mundo que se produce como mundo inesencial y fenomenal, y esto porque, después de haber buscado en torno suyo algo mejor, hubiera sido impotente para descubrirlo.—Se será sorprendido siempre al ver cómo en la relación del pensamiento y de la existencia sensible en que se detiene, la filosofía kantiana no ha querido reconocer sino una relación relativa de simples fenómenos y como, aunque haya reconocido expresamente su unidad en la *idea* como, por ejemplo, en la idea de un entendimiento intuitivo, se ha atenido, sin embargo, a esa relación relativa y ha enseñado que la noción está separada de la realidad. Así da como verdad lo que presenta como constituyendo el conocimiento finito y no quiere ver sino un objeto transcendente, incomprensible, un simple producto del pensamiento subjetivo, en el ser en que coloca la verdad y de que toma la noción determinada.

Como se trata aquí de la lógica y de sus relaciones con la verdad, y no de la ciencia en general, se debe admitir que, en cuanto ciencia formal, la lógica no debe ni puede contener esta realidad que forma el contenido de las otras partes de la filosofía, es decir, de la ciencia de la naturaleza y de la del espíritu. Estas ciencias concretas se elevan a una forma más concreta de la *idea*, pero no se elevan a ella de modo que se vuelvan desde luego hacia esta realidad que la conciencia, colocándose por encima de su mundo fenomenal en la esfera de la ciencia, ha rechazado lejos de sí, ni tampoco de modo que vuelvan al uso de estas formas, tales como las categorías y las determinaciones reflejas, cuya insuficiencia y finidad la lógica ha demostrado. La lógica muestra más bien la elevación de la idea a este grado en que deviene la creadora de la naturaleza y pasa a una forma inmediata más concreta, forma que rompe aun para alcanzar a la unidad de ella misma en cuanto espíritu concreto. Frente a frente de estas ciencias concretas, cuyo modelo interior es la lógica o la noción, como es su prototipo, la lógica es, es cierto, una simple ciencia formal, pero la ciencia de la forma absoluta, que es al mismo tiempo un todo y contiene la *idea pura de la verdad*. Esta forma absoluta posee en sí misma su contenido o su realidad; porque la noción, que no es la identidad vacía y ordinaria, contiene en los momentos de su negación o de su determinación absoluta las diversas determinaciones. El contenido no es, en general, otra cosa que estas determinaciones de la forma absoluta, que pone ella misma este contenido; lo que hace que el contenido le sea adecuado.—Esta forma es, por consiguiente, de muy otra naturaleza, que lo que entiende la lógica ordinaria. Es ya en sí misma la verdad, puesto que el contenido es adecuado a su forma, o esta realidad es adecuada a su noción. Y es la verdad pura, porque sus determinaciones no han revestido aún la forma de la exterioridad absoluta, o del ser inmediato absoluto.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, relativamente a la antigua y famosa cuestión: *¿Qué es la verdad?*, cita como una respuesta superficial y vulgar la explicación nominal de que es *el acuerdo del conocimiento con su objeto*. Definición es ésta, sin embargo, de una grande o, por mejor decir, de la más alta importancia. Si se recuerda esta definición del principio fundamental del idealismo trascendental, que el conocimiento *racional* es impotente para aprehender las *cosas en sí* y que la realidad está colocada fuera de la noción, se verá que una razón que no pudiera acordarse con su objeto, las cosas en sí, que las cosas en sí que no pueden acordarse con las nociones de la razón, que la noción que no puede acordarse con la realidad, que una realidad que no puede acordarse con la noción, son representaciones falsas. Si en esta definición de la verdad Kant se hubiese adherido firmemente a la idea de un *entendimiento intuitivo*, hubiera

considerado esta idea que expresa el acuerdo pedido no como un producto del pensamiento subjetivo, sino como constituyendo la verdad misma.

«Lo que se quiere conocer —añade Kant— es un *criterium universal e infalible de la verdad de cada conocimiento.* Un criterio tal debiera ser valedero para todos los conocimientos, fuese cualquiera su objeto .Pero como en este *criterium* se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (*de la relación del conocimiento con su objeto*), y la verdad reside precisamente en este contenido, es imposible y absurdo indagar cuál es el carácter de la verdad del contenido del conocimiento.» Este pasaje expresa con mucha precisión el modo cómo se representa ordinariamente la función formal de la lógica, y el razonamiento de Kant parece muy evidente. Pero, en primer lugar, hay que observar que éste es uno de los razonamientos formales en los que se suele olvidar la cosa en que se apoya y de que se habla. «Sería absurdo —dice Kant— hablar de un *criterium de la verdad del contenido* del conocimiento.» Pero, según la definición, no es el contenido el que hace la verdad; es el *acuerdo* del contenido con la noción. Un contenido tal como el que Kant enuncia aquí, es decir, un contenido sin noción, es un contenido irracional y, por tanto, vacío de toda esencia. Sin duda no se podría hablar del criterio de la verdad de un contenido tal, sino por la razón opuesta. No se podría, queremos decir, hablar de él por la razón de que no habiendo en él noción, tampoco hay el acuerdo pedido, y, por tanto, no se puede tener sino una opinión sin verdad.

Si ahora dejamos a un lado el contenido que es aquí la causa de la confusión (confusión en que, por lo demás, cae siempre en sus explicaciones el formalismo y que le hace decir lo contrario de lo que quiera decir), y si nos encerramos en el punto de vista abstracto según el cual la lógica no se ocupa sino de la forma y hace abstracción del contenido, tendremos un conocimiento exclusivo, que no contendrá objeto, una forma vacía e indeterminada que tampoco podrá expresar un acuerdo, porque no hay acuerdo si no hay dos lados, tendremos, en una palabra, un conocimiento que tampoco contiene verdad. En su síntesis, *a priori*, Kant tenía ante

sí un principio más profundo, esta dualidad en la unidad, en la cual hubiera podido reconocer las condiciones de la verdad. Pero la materia sensible y los objetos múltiples de la intuición tenían demasiada importancia para él para que pudiera elevarse a la inteligencia de la noción y de las categorías en y para sí y llegar así a una filosofía especulativa.

Como la lógica es la ciencia de la forma absoluta, esta forma no es lo verdadero sino en tanto que tiene también un contenido adecuado, y esto tanto más cuanto siendo la forma lógica la forma pura, la verdad lógica debe ser la verdad pura misma. Se debe, pues, considerar este mundo formal como teniendo determinaciones y un contenido mucho más ricos y como ejerciendo sobre las cosas concretas una acción mucho más grande que lo que se cree ordinariamente. En general, lo que se llama leyes lógicas (no hay que contar entre estas leyes los materiales heterogéneos que ha introducido en esta ciencia la lógica aplicada, materiales que ha tomado de la psicología y de la antropología), se reducen, aparte el principio de contradicción, a algunas reglas, bien flojas, referentes a la conversión de las proposiciones y las formas del silogismo. Y estas mismas formas, como las determinaciones que de ellas emanan, son tratadas, digámoslo así, históricamente y no se las somete a una indagación crítica para saber si constituyen la verdad en y para sí. Por ejemplo, se considera la forma del juicio positivo como una forma perfectamente racional; y, por tanto, la cuestión de si un juicio es verdadero o falso dependerá enteramente del contenido. Pero en cuanto a la cuestión de saber si esta forma es una forma en y para sí de la verdad, si la proposición que le expresa *lo individual es lo universal* contiene o no una contradicción, esto es lo que en modo alguno se piensa en examinar. Según esto, se deberá admitir que este juicio es apto para contener en sí mismo la verdad y que la proposición que expresa un juicio positivo es una proposición verdadera, aunque se siga inmediatamente de esta forma que le falta lo que exige la definición de la verdad, a saber: el acuerdo de la noción y de su objeto. Si se considera, en efecto, como noción el predicado, que es aquí lo universal y como objeto el sujeto, que es aquí lo individual, estos

dos términos no coinciden entre sí. Pero si *lo universal abstracto,* que es aquí el predicado, no constituye aun aquí una noción, que es otra cosa que un simple predicado abstracto, y si el sujeto no tiene mucho más valor que un simple nombre, ¿cómo el juicio puede contener la verdad, puesto que su noción y su objeto no se acuerdan, o puesto que, mejor dicho, no hay en él ni noción ni objeto? Querer aprehender la verdad en formas tales como el juicio positivo o el juicio en general, es absurdo e imposible. Así, si Kant no ha considerado las categorías en y para sí, sino que, apoyándose sobre la razón superficial de que no son sino formas subjetivas de la conciencia de sí y no ha visto en ellas sino determinaciones finitas que no pueden contener la verdad, ha sometido menos aun a la crítica las formas de la noción, que son el objeto de la lógica ordinaria, sino que se ha limitado a tomar parte de ellas, a saber: las funciones del juicio de que se ha servido para determinar sus categorías, y que ha admitido sin someterlas a una crítica previa. Aun suponiendo que las formas lógicas no sean sino funciones formales del pensamiento, siempre habrá que examinar hasta qué punto se acuerdan con la verdad. Una lógica que no realiza esta tarea puede a lo sumo aspirar al título de una historia natural de los fenómenos del pensamiento, tales como las halla ante sí. Es un servicio inapreciable que Aristóteles ha prestado a la ciencia y que debe inspirarnos admiración a aquel gran talento haber emprendido una descripción tal. Pero hay que ir más lejos y determinar el lazo sistemático y el valor intrínseco de estas formas.

A

NOCION SUBJETIVA

a

NOCION COMO TAL

CLXIII. Los momentos de la noción como tal son *lo universal* en cuanto identidad simple consigo misma en su determinabilidad —lo *particular,* la determinabilidad en que lo universal queda inalterable e igual a sí mismo—, y lo *individual,* en cuanto reflexión sobre sí de lo universal y de lo particular, cuya unidad negativa es el ser determinado en y para sí y al mismo tiempo idéntico a sí mismo, o lo universal.

Ob. Lo *individual* es lo mismo que lo *real,* con la diferencia de que ha salido de la noción y de que, por tanto, es puesto como universal, como identidad negativa consigo. Lo real, por lo mismo que no es sino *en sí* o de un modo inmediato la unidad de la esencia y de la existencia *puede* realizar esta unidad; mientras que la individualidad de la noción es el ser realizador, y el ser realizador en que no hay, como en la causa, el momento de la apariencia según el cual la causa realiza otro que sí misma, sino el ser realizador que no realiza otra cosa que sí mismo.— Pero no se debe entender la individualidad solamente en el sentido de individualidad inmediata, en el sentido en que hablamos de las cosas individuales, de los hombres, por ejemplo. Esta individualidad la encontraremos primero es el juicio. Cada momento de la noción es la noción entera (§ CLX), pero la individualidad, el sujeto, es la noción puesta como totalidad.

Zusatz. Cuando se habla de la noción no se entiende ordinariamente por tal sino la universalidad abstracta.

o bien una representación general. Así es como se habla de las nociones del color, de la planta, del animal, etc., cuyas nociones no se producen sino eliminando el elemento particular que distingue a unos de otros los diferentes colores, plantas, etc., y eliminando su carácter común. Esta es la manera como el entendimiento se representa la acción, y la experiencia tiene razón al no considerar tales nociones sino como formas vacías y formas. Lo universal de la noción no es un elemento común que existe para sí enfrente de lo particular, sino que es lo universal que se particulariza y se especifica él mismo, y nada pierde de su claridad. Es de la mayor importancia para la ciencia, lo mismo que para la vida práctica, no confundir lo que no es sino simplemente *común* con lo universal. Todos los reproches que se dirigen al pensamiento, y más especialmente al filosófico, parten del punto de vista del sentimiento, y las quejas tan repetidas contra los peligros de un pensamiento que se cree impulsado demasiado lejos, tiene su fuente en esta confusión. Lo universal, entendido en su significación verdadera y completa, es un pensamiento del cual se puede decir que han sido menester millares de años para que penetrase en la conciencia de la humanidad y que ha sido reconocido primeramente en su plenitud por el cristianismo. Los griegos, que, por otra parte, tenían una tan alta civilización, no tuvieron la conciencia de la verdadera universalidad, ni de Dios, ni del hombre. No eran los dioses de Grecia sino potencias particulares del espíritu, y el Dios universal, el Dios de las naciones, era para los atenienses un Dios aún desconocido. Por no haber reconocido el valor infinito y el derecho infinito del hombre en cuanto hombre, fue también por lo que a los ojos de los griegos existía, por decirlo así, un abismo entre ellos y los bárbaros. Se ha preguntado frecuentemente por qué la esclavitud ha desaparecido en la Europa moderna, y se ha dado tal o cual circunstancia por razón de este hecho. La verdadera razón de que no haya esclavos en la Europa cristiana debe ser buscada en el principio mismo del cristianismo. La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta, y sólo los cristianos conceden un valor infinito y universal al hombre en cuanto hombre. Lo que se niega al esclavo es su

personalidad, y el principio de la personalidad es la universalidad. El amo no considera al esclavo como una persona, sino como una cosa sin individualidad y sin yo, porque es él quien es su yo.—En lo que concierne a la diferencia entre una simple *comunidad* y lo verdadero universal, se halla un notable ejemplo de ella en el *Contrato social*, en que se dice que las leyes del Estado debieran ser la expresión de la *voluntad general*, que no es por esto la *voluntad de todos*. Rousseau hubiera llegado a una teoría del Estado más racional si hubiera tenido en cuenta constantemente esta distinción. La voluntad universal es la noción de la voluntad, y las leyes son las determinaciones *particulares* de la voluntad fundadas en esta noción.

Zusatz 2. Relativamente a la explicación que da la lógica del entendimiento del origen y formación de las nociones, hay que observar que no somos nosotros en manera alguna los que formamos las nociones, y que no se debe considerar la noción como algo que tiene un origen. La noción no es en verdad el simple ser o lo inmediato; porque la mediación es uno de sus momentos, pero esto de tal modo que la noción se mediatiza ella misma y con ella misma. Es absurdo pensar que hay primeramente objetos que forman el contenido de nuestras representaciones, y que luego a este contenido viene a unirse nuestra actividad subjetiva, que, por medio de la operación antes recordada, es decir, por la abstracción y la generalización, forma la noción. Es más bien la noción la que constituye el primer principio verdadero, y las cosas son lo que son por la actividad de la noción que reside en ellas y en ellas se manifiesta. Esto es lo que atestigua nuestra conciencia religiosa cuando decimos que Dios ha creado el mundo de la nada, o, bajo otra forma, que el mundo y las cosas finitas han nacido de la plenitud del pensamiento y de los decretos divinos. Reconocemos así que el pensamiento, y, con más precisión, la noción es la forma infinita, o la actividad libre, creadora, que para realizarse no necesita de una materia existente fuera de sí misma.

CLXIV. La noción es el ser absolutamente concreto, porque la unidad negativa determinada en y para sí, que

es la individualidad, constituye también una relación consigo, la universalidad. Así, los momentos de la noción no pueden ser separados. Las determinaciones reflejadas pueden ser separadas de sus determinaciones contrarias; cada una de ellas así separada puede ser entendida y tener una significación. Pero por esto que en la noción se halla puesta su identidad, cada momento de la noción no podrá ser entendido sino por el otro y con el otro.

Ob. La universalidad, la particularidad y la individualidad son, tomadas abstractamente, lo que son la identidad, la diferencia y la razón de ser. Solamente lo universal no es idéntico a sí mismo, sino siendo al mismo tiempo lo particular y lo individual; lo particular no es la diferencia o la determinabilidad, sino siendo lo universal y lo individual, y en fin lo individual significa que es el sujeto el fundamento que contiene el género y la especie y que existe sustancialmente. Esta es la indivisibilidad *puesta* de los momentos en su diferencia (§ CLX); esta es aquella claridad de la noción en que las diferencias no quebrantan ni turban esta claridad, pero en cada una de ellas la noción guarda su transparencia.

Nada hay más común que oír decir que la noción es una entidad abstracta. Esto es cierto en el sentido de que su elemento es el pensamiento y en modo alguno el ser concreto empírico y también en el sentido de que no es aún la *Idea*. En este doble sentido, la noción subjetiva es también la noción formal, pero no lo es como si tuviese o debiese recibir otro contenido que ella misma. En tanto que es la forma absoluta misma, contiene todas las determinabilidades, pero las contiene tales cuales son en su verdad. En su naturaleza abstracta, es pues el ser concreto y absolutamente concreto el sujeto como tal. El ser absolutamente concreto es el espíritu (§ CLIX), la noción que, en tanto que el espíritu existe como noción, se distingue de su objetividad, la cual, pese a esta diferenciación permanece su objetividad. Todo otro ser concreto, por rica que sea su naturaleza, no es tan íntimamente idéntico a sí mismo y, por tanto, no es tan concreto en sí mismo, al menos si se entiende por concreto lo que se entiende ordinariamente, una multiplicidad de elementos enlazados exteriormente. Hay

que agregar que lo que se llama nociones y nociones determinadas, tales como hombre, casa, animal, etc., no son sino determinaciones y representaciones abstractas, es decir, abstracciones que no contienen sino un momento de la noción, lo universal, que dejan fuera lo particular y lo individual y que, por lo tanto, no estando desarrolladas en sí mismas, son precisamente abstracciones de la noción.

CLXV. Esta es la *individualidad* que pone primeramente los momentos de la noción como diferencias, en cuanto constituye la reflexión negativa de la noción sobre sí misma. Por consiguiente, constituye primeramente la diferenciación de la noción en cuanto primera negación en que la determinabilidad de la noción se halla puesta, pero puesta como *particularidad*, es decir, lo es de tal modo que los términos diferenciados no son en ella ante todo uno frente a otro, sino como determinabilidad de los momentos de la noción, y que luego son en ella también puestos como constituyendo su identidad en que lo uno es lo que es el otro. Esta particularidad así puesta de la noción, es el *juicio*.

Ob. La división ordinaria de la noción en noción clara, distinta y adecuada no pertenece a la noción, sino a la psicología, en cuanto por nociones *claras* y *distintas* se entiende representaciones, por las primeras representaciones abstractas, simplemente determinadas, y por las segundas representaciones marcadas de un *carácter*, es decir, de una determinabilidad que sirve de signo para el conocimiento subjetivo. Nada hay que pueda presentar un carácter más marcado de la superficialidad y de la decadencia de la Lógica que la categoría del carácter tan caro a los lógicos.—La noción *adecuada* se acerca más a la noción y aun a la *Idea*, pero no expresa sino el lado formal del acuerdo de una noción o también de una representación con su objeto, con una cosa exterior.—En el fondo de las nociones *subordinadas* y *coordinadas* hay la diferencia de lo universal y de lo particular, así como su relación, pero según la reflexión exterior y no según la noción. En cuanto a otras especies de nociones, tales como las nociones *contrarias* y *contradictorias*, *afirmativas* y *negativas*, etc., no se tiene aquí sino una es-

pecie de agregado accidental de determinabilidades del pensamiento que pertenecen en sí mismas a la esfera del ser o de la esencia en que las hemos ya considerado y que nada tienen que ver con las determinaciones de la noción como tal.—Las verdaderas diferencias de la nóción, lo universal, lo particular y lo individual, tampoco son sino *especies* en tanto que la reflexión exterior las mantiene en un estado de separación.—La diferenciación y la determinación inmanente de la noción es el juicio, porque determinar la noción es juzgar.

B

EL JUICIO

CLXVI. El juicio es la noción en su particularidad, en cuanto relación que diferencia sus momentos, momentos que son a la vez puestos como siendo para sí y como idénticos, no uno con otro, sino con sí mismos.

Ob. En el juicio se representa en primer lugar los extremos, el sujeto y el predicado, como independientes, de tal modo que el primero será una cosa o una determinación existente para sí y el segundo será también una determinación general existente fuera del sujeto, en mi cerebro quizá y seré yo quien les uniré uno a otro y traeré así el juicio. Pero como la cópula *es*, afirma el predicado del sujeto, se separa esta subsunción exterior y subjetiva y se considera el juicio como una determinación del objeto mismo.—La palabra juicio tiene en nuestra lengua una significación etimológica profunda, porque quiere decir que la unidad de la noción es la unidad primera y que su diferenciación es la primera diferenciación; lo cual, en efecto, es el juicio.

El juicio abstracto es *lo individual es lo universal*. Estas son las determinaciones que tienen primeramente una respecto a otra el sujeto y predicado, en tanto que se considera los momentos de la noción de su determinabilidad inmediata a su primera abstracción. (Las proposiciones: *lo particular es lo universal* y *lo individual es lo particular* corresponden a la determinación ulterior del juicio.) Debe ciertamente asombrar no hallar en las lógicas lo que no es sino un hecho que cae bajo la observación; que en todo juicio se expresa esta proposición: «*lo individual es lo universal*», o, de una manera

más determinada, «*el sujeto es el predicado*», como, por ejemplo, *Dios es el espíritu absoluto*. Sin duda las determinaciones *individual* y *universal* sujeto y predicado, son aún diferenciadas, pero no es menos cierto que hay un hecho general, que el juicio expresa su identidad.

La cópula *es* deriva de la naturaleza de la noción, que, poniéndose como exterior a sí misma, queda idéntica a sí misma. Lo individual y lo universal, en cuanto *sus* momentos, son determinaciones que no pueden separarse. Las determinaciones reflejadas están también ligadas por relaciones recíprocas, pero su conexión es simplemente la conexión del verbo *haber*, no es la conexión del *ser* en cuanto identidad realizada de este modo, es decir, en cuanto universal. Por consiguiente, el juicio *constituye* primero la verdadera *particularidad* de la noción, porque expresa esta determinabilidad o diferenciación de la noción en que éste no conserva menos su universalidad.

Zusatz. Se acostumbra a considerar el juicio como un enlace de nociones y de nociones de especies diferentes. Lo que hay de cierto en este modo de considerar el juicio es que se presupone la noción como principio de juicio y como produciéndose en el juicio bajo la forma de diferencia. Lo que hay de erróneo es que se habla de nociones de diferentes especies; porque la noción como tal, aunque sea un ser concreto, es, sin embargo, esencialmente una y no se debe, pues, considerar estos momentos como especies diferentes. Y tampoco es exacto considerar el juicio como un enlace de partes, porque cuando se habla de enlace, se representa los elementos que se enlazan como existiendo en sí mismo y fuera de su enlace. Esta manera exterior de concebir el juicio se hace aún más sensible cuando se dice que se hace un juicio *agregando* un predicado al sujeto. Así se representa el predicado como si sólo existiese en nuestro cerebro, de donde le sacásemos para agregarle al sujeto que, por su parte, constituyese una existencia exterior e independiente. Esta concepción del juicio está en oposición con la cópula. Cuando decimos «*esta rosa es roja*» o «*esta pintura es bella*», no queremos decir que somos nosotros los que hacemos que la rosa sea roja o que la pintura sea bella, sino que son éstas las determinaciones propias

a estos objetos. Otra laguna que se encuentra en la lógica formal es que no presenta el juicio sino como una forma accidental y que no demuestra el tránsito de la noción, al juicio. Sin embargo, la noción no es, como la concibe el entendimiento, un ser inmóvil e inerte (*processlos*, sin *processus*), sino que es más bien en cuanto forma infinita, esencialmente activa, es, por decirlo así, el *punctum saliens* de todo ser vivo y por lo tanto es el ser que se diferencia a sí mismo. Y este es el juicio. Quiero decir que el juicio es esta diferenciación que *pone* en sí misma y en virtud de su propia actividad, la noción, diferenciación que es también una *particularización*. La noción como tal es ya *en sí* lo particular; pero lo particular no es aún aquí realizado y no hace sino uno con lo universal (§ CLXV). Así es como el germen de la planta (§ CLXI) es ya lo particular, es decir, la raíz, las ramas, las hojas, etc.; pero no lo es ante todo sino *en sí* y no es *puesto* como tal sino con su desenvolvimiento, que constituye su juicio. Este ejemplar podrá hacer comprender como no es solamente en nuestro cerebro donde residen la noción y el juicio y que éstas no son simples operaciones o invenciones de nuestra inteligencia. La noción es inherente a las cosas mismas y éstos no son lo que son sino por ella y, por consiguiente, conocer los objetos quiere decir adquirir la conciencia de su noción. Cuando formamos un juicio, no agregamos el predicado al sujeto, consideramos el objeto en la determinación que ha sido colocada en él por su noción.

CLXVII. Se toma ordinariamente el juicio en un sentido subjetivo como una operación y una forma que no se producen sino en el pensamiento que tiene conciencia de sí mismo. Pero es esta una diferencia que no existe en la esfera lógica en que el juicio debe ser entendido en un sentido completamente general. *Todas las cosas son un juicio*, es decir, son lo individual en que hay también lo universal o una naturaleza interna; o bien, son lo universal individualizado. En ellas lo universal y lo individual se diferencian y son idénticos a la vez.

Ob. Este modo subjetivo de considerar el juicio como si yo fuese quien agregase un predicado al sujeto es con-

tradicho por la expresión objetiva del juicio. *La rosa es roja, el oro es un metal,* etc., son juicios en que no soy yo quien primeramente une los términos.—Hay que distinguir los juicios de las proposiciones. Estas contienen una determinación del sujeto que no es con éste en la relación de lo universal, sino un estado, una acción individual y otras cosas semejantes. *César nació en Roma, y en tal año; hizo la guerra durante diez años en las Galias; pasó el Rubicón,* etc., estas son proposiciones y no juicios. Absurdo sería también clasificar entre los juicios proposiciones como ésta: *He dormido bien esta noche,* o bien: *Presenten armas.* Se podrá considerar como un juicio, pero como un juicio subjetivo esta proposición: *pasa un coche*; si es dudoso que el objeto que se mueve sea un coche o bien si es realmente el objeto o el punto desde donde el espectador le mira, el que se mueve. Aquí la operación del pensamiento consiste en hallar una determinación para una representación que no está suficientemente determinada.

CLXVIII. El juicio constituye el momento de la finidad, y la finidad de las cosas consiste en que son juicios; es decir, en que en ellas se hallan reunidas su existencia y su naturaleza general —su cuerpo y su alma— (sin esto no serían) y también en que estos dos momentos no son en ellas solamente distintos, sino que pueden ser separados.

CLXIX. En el juicio abstracto: *lo individual es lo universal,* el sujeto, en cuanto término negativo y que está en relación consigo mismo, es el término inmediatamente concreto, y el predicado es el término abstracto e indeterminado, lo universal. Pero como están reunidos por la cópula *es,* el predicado debe contener en su universalidad la determinabilidad del sujeto. Lo universal así determinado es lo *particular,* que pone la identidad del sujeto y del predicado; y puesto que se halla así en un estado de indiferencia respecto a la forma de ambos, constituye el contenido del juicio.

Ob. El juicio tiene primeramente su determinación expresa y su contenido en el predicado; considerado en sí mismo, no es sino una simple representación, o una

palabra huera. En los juicios: «*Dios es el ser más real; lo absoluto es idéntico a sí mismo*». *Dios, lo absoluto* no son sino puras palabras. Es solamente el predicado el que expresa lo que es el sujeto. Este puede ser muy bien una existencia concreta; pero no es por esta forma del juicio por lo que puede ser conocido y determinado. (§ XXXI, y más lejos §§ CLXXII y CLXXIII.)

Zusatz. Cuando se dice: el sujeto es aquello de que se afirma un cierto término, y el predicado es el término afirmado, se dice algo muy superficial y que nada enseña especial acerca de su diferencia. El sujeto es, según su noción, ante todo lo individual, y el predicado lo universal. Lo que se realiza en el desenvolvimiento ulterior del juicio, es que el sujeto deja de ser lo individual puramente inmediato, y el predicado lo universal puramente abstracto. El sujeto y el predicado desempeñan, el primero el papel de lo particular y de lo general, y el segundo el de lo particular y lo individual. Este cambio es el que se verifica bajo el nombre de sujeto y de predicado en ambos lados de estos juicios.

CLXX. En lo que concierne a la determinabilidad ulterior del sujeto y del predicado, hay que observar que el primero, en tanto que forma una relación negativa consigo mismo (§ CLXIII, CLXVI) es el substracto en que el predicado halla su fundamento, del cual no es sino un momento y al cual es inherente. Y puesto que es el sujeto, y un sujeto inmediatamente concreto, el contenido determinado del predicado no es sino una de las diferentes determinaciones del sujeto, que tiene, por consiguiente, un contenido más rico y extenso que el predicado.

A su vez el predicado, en cuanto universal, subsiste por sí mismo y se halla en un estado de diferencia respecto de la existencia o de la no existencia de tal o cual sujeto; excede, pues, la extensión del sujeto y le contiene. Es, pues, el *contenido determinado* del predicado el único que constituye la identidad de ambos.

CLXXI. En el juicio, el sujeto, el predicado y el contenido determinado que hace su identidad, son primeramente puestos en su relación misma como dife-

renciados y exteriores uno a otro. Pero *en sí*, es decir, según la noción, son idénticos, porque el sujeto no es un todo concreto, sino porque no es una multiplicidad indeterminada, sino una individualidad que hace la identidad de la particular y lo universal; y esta identidad es precisamente el predicado (§ CLXV).

Además, la identidad del sujeto y del predicado es, sí, puesta en la cópula; pero ésta no es, ante todo, sino el *es* abstracto. Es preciso, por consiguiente, que el sujeto sea puesto como predicado, y éste como sujeto, para que la cópula sea acabada. Esta es una determinación ulterior que hace pasar, con ayuda de la cópula concreta, el juicio al silogismo. En su evolución el juicio va determinando más y más lo universal abstracto y sensible, pasando sucesivamente al *todo*, al *género* y la *especie* y a lo universal desarrollado de la noción.

El conocimiento de la determinación progresiva de los momentos del juicio, que no se han presentado ordinariamente sino como *especie* del juicio, establece su conexión íntima así como su verdadera significación. Y hay que observar, que aun la enumeración de estas especies se hace al azar, y que no se distinguen los juicios sino por diferencias superficiales y groseras. Así, verbigracia, la diferencia de los juicios positivo, categórico y asertórico, se la saca no se sabe de dónde y no se la determina. Se debe considerar las formas diversas del juicio como deduciéndose por una necesidad interna unas de otras, y como un desenvolvimiento de las determinaciones de la noción; porque el juicio no es sino la noción determinada. Respecto a las esferas del *ser* y de la *esencia*, las nociones determinadas como juicios son una reproducción de estas esferas, pero de estas esferas puestas según la relación simple de la noción.

Zusatz. No se debe considerar las diversas formas del juicio como un agregado empírico, sino como un todo determinado por el pensamiento, y es uno de los méritos de Kant haber puesto el primero en claro la importancia de este punto. Y, aunque se pueda considerar como insuficiente la división de los juicios dada por él según el esquema de su tabla de las categorías, en juicios de cualidad, de cantidad, de relación y de modalidad, a

causa de la aplicación puramente formal que hace de este esquema a estas categorías, como también a causa de su contenido, hay, sin embargo, en el fondo de esta división la idea verdadera de que son las formas generales de la idea lógica misma las que determinan las diversas especies de juicio. Tenemos, según esto, tres especies principales de juicio, que corresponden a los grados del ser, de la esencia y de la noción. La también a causa de su contenido, hay, sin embargo, en el fondo de esta división la idea verdadera de que son las formas generales de la idea lógica misma las que determinan las diversas especies de juicio. Tenemos, según esto, tres especies principales de juicio, que corresponden a los grados del ser, de la esencia y de la noción. La segunda de estas especies, conforme a la naturaleza de la esencia en cuanto grado de la diferencia, se subdivide en dos. La razón interior de esta constitución sistemática del juicio, hay que buscarla en esto: que, puesto que la noción es la unidad ideal del ser y de la esencia, debe en este desenvolvimiento de sí misma que se realiza en el juicio, reproducir primero estos dos grados, transformarles según ella misma, y afirmándose luego como principio que determina el verdadero juicio.—No se debe considerar las diversas especies de juicio como colocadas una al lado de otra y como teniendo un mismo valor, sino como formando una serie de grados cuya diferencia está fundada sobre la significación lógica del predicado. Esto es lo que se puede comprobar en la conciencia ordinaria misma, que no concederá sino una facultad muy inferior de juzgar a aquel que forme juicios como éstos: *ese muro es blanco, este hogar está caliente*, etc., en tanto que reconocerá una verdadera facultad de juzgar a aquel que forme éstos: *esta obra de arte es bella, esta acción es buena*, etc. En los juicios de la primera especie el contenido no es sino una cualidad abstracta, y basta la percepción inmediata para formar un juicio acerca de su existencia, mientras que para juzgar una obra de arte o una acción y decidir que la primera es bella y la segunda buena, hay que comparar estos objetos con lo que deben ser, es decir, con su noción.

α) JUICIO CUALITATIVO

El juicio inmediato es el juicio de la *existencia*. El sujeto es en él puesto en lo universal que es su predicado y que expresa una cualidad inmediata, y, por tanto, sensible. 1) El juicio *positivo* es «*lo individual es lo particular*». Pero, de otra parte, lo individual *no es* lo particular; o, para hablar con más precisión, esta cualidad particular no responde a la naturaleza concreta del sujeto. De aquí 2) el juicio *negativo*.

Ob. Cuando la lógica enseña que juicios cualitativos, tales como *la rosa es roja, o no es roja*, pueden contener la verdad, enseña una de las doctrinas menos admisibles. Estos juicios pueden muy bien ser exactos, pero solamente en el círculo limitado de la percepción, de la representación y del pensamiento finitos. Y esta limitación procede del contenido que siendo finito no puede expresar la verdad. Pero lo verdadero tiene su fundamento en la forma, es decir, en la noción concreta y en la realidad que le corresponde. Y esta verdad no se encuentra en el juicio cualitativo.

Zusatz. En la vida ordinaria, la justicia y la verdad son muy frecuentemente consideradas como sinónimas, lo cual hace que se hable en aquella de la justicia como si fuese la verdad. Pero la justicia no se refiere sino al acuerdo formal de nuestra representación con su contrario, aunque éste puede ser diferentemente constituido. La verdad, por el contrario, es el acuerdo del objeto consigo mismo, es decir, con su noción. Podrá ser exacto decir que alguno está enfermo o que ha robado. Pero tal contenido no es la verdad, porque un cuerpo enfermo no concuerda con la noción de la vida y el robo es una acción que no corresponde a la noción de la actividad humana. Se puede ver en estos ejemplos que un juicio inmediato en que se afirma una cualidad abstracta de un individuo inmediato, por justo que pueda ser, no puede contener la verdad, porque el sujeto y el predicado no están en él en la relación de la realidad y de la noción.—La insuficiencia del juicio inmediato procede, además, de que la forma y el contenido no se corresponden. Cuando decimos: *la rosa es roja*, la cópula *es* expresa el acuerdo

del sujeto y del predicado. Pero la rosa en cuanto cosa concreta no es solamente roja, es también olorosa, tiene una forma especial y otras determinaciones que no están contenidas en el predicado *roja*. De otra parte, el predicado en cuanto universal abstracto, no conviene solamente a la rosa. Hay otras flores, y, en general, otros objetos que son igualmente rojos. Así en el juicio inmediato el sujeto y el predicado, por decirlo así, se tocan sin superponerse. Otra cosa ocurre en el juicio de la noción. Cuando decimos: *esta acción es buena*, enunciamos un juicio de la noción. Se podrá observar a primera vista, que aquí no hay entre el sujeto y el predicado esa relación débil y exterior que hay en el juicio inmediato. Mientras que en este juicio el predicado es una cierta cualidad abstracta que puede convenir, como puede no convenir al sujeto; en el juicio de la noción, por el contrario, el predicado es, si se puede decir así, el alma del sujeto, por la cual éste, en cuanto cuerpo de esta alma, es completamente determinado.

CLXXIII. En esta negación en cuanto primera negación, subsiste aún la relación del sujeto y del predicado, que conserva así su carácter relativo de universal de lo cual una determinabilidad es solamente negada. (La rosa *no es* roja, implica que tiene aún un color, y, ante todo, otro color, lo cual no traerá sino un nuevo juicio positivo.) Pero lo individual *no es* una cosa universal. Por esto 3) el juicio se produce: 1.º) bajo forma de relación idéntica y vacía —*juicio idéntico*— y 2.º) como desproporción completa del sujeto y del predicado —*juicio infinito*.

Ob. *El espíritu no es el elefante, el lobo no es el plato*, son ejemplos del último juicio. Son proposiciones justas pero absurdas, tanto como *el espíritu es el espíritu, el lobo es el lobo*. Estas proposiciones expresan bien la verdad del juicio inmediato o cualitativo como se le llama; solamente que no son juicios y no pueden producirse sino en el pensamiento subjetivo que puede detenerse en abstracciones.—Consideradas objetivamente, expresan la naturaleza del ser o de las cosas sensibles en cuanto contienen una identidad vacía y una relación acabada, pero en que los términos de la relación son cualitativamente separados y no hay ya proporción entre ellos.

β) JUICIO DE LA REFLEXION

Lo individual puesto como individual (que se ha reflejado sobre sí mismo), en el juicio tiene un predicado respecto del cual el sujeto, en tanto que está en relación consigo mismo, queda al mismo tiempo como un término que se diferencia de él.—En la *existencia*, el sujeto no es ya un término inmediatamente cualitativo, sino que tiene una relación y una conexión con otros términos, con un mundo exterior. Por consiguiente, lo universal ha recibido aquí la significación de esta relación. Util, peligroso, pesado, ácido o bien aún, deseo, etcétera, procuran de ello ejemplos.

Zusatz. El juicio de la reflexión se distingue, en general, del juicio cualitativo en que su predicado no es ya una cualidad inmediata, abstracta, sino que está constituido de modo que el sujeto se halla puesto por él en relación con otra cosa que sí mismo. Cuando decimos: *esta rosa es roja*, consideramos el sujeto en su individualidad inmediata, sin relación con otra cosa. ¿Hacemos, por el contrario, un juicio tal como éste: *esta planta es saludable*? Consideramos el sujeto, la planta como estando en relación por su predicado, la salubridad, con otra cosa—con la enfermedad que se cura mediante ella. Lo mismo ocurre en los juicios: *este cuerpo es elástico*; *este instrumento es útil*; *esta pena intimida*, etc. Los predicados de estos juicios son, en general, determinaciones reflejadas por las cuales se va más allá de la individualidad inmediata del sujeto, sin alcanzar, sin embargo, aún a su noción.—Es, sobre todo, en el círculo de este juicio donde se mueve el juicio ordinario. Cuanto más concreto es el objeto de que se trata, más numerosos son los puntos de vista que ofrece a la reflexión, lo cual no agota, sin embargo, su naturaleza especial, es decir, su noción.

CLXXV. 1) El sujeto, lo individual en cuanto individual (en el *juicio singular*) es lo universal. 2) En esta relación se ha elevado por encima de su singularidad. Esta dilatación de su esfera es una reflexión exterior, la reflexión subjetiva, antes la *particularidad* indeterminada. (El juicio *particular*, que es inmediatamente un juicio

tanto negativo como positivo —lo individual se ha escindido—; está en relación en parte consigo mismo y en parte con otro.) 3) *Algunos* son lo universal. Lo particular ha alcanzado así lo universal, o bien lo universal determinado por lo individual es la *totalidad* (la *comunidad*, lo universal ordinario de la reflexión.)

Zusatz. El sujeto determinado como universal en el juicio *singular*, va más allá de sí mismo en cuanto simple individuo. Cuando decimos: *esta planta es saludable*, este juicio implica que no solamente esta planta lo es, sino que hay también otras que lo son; lo cual da el juicio *particular*: *algunas* plantas son saludables; *algunos hombres* son ingeniosos, etc. Por la particularidad, el individuo inmediato pierde su independencia y entra en relación con otros. El hombre, en cuanto *este* hombre no es ya este hombre puramente individual, sino que está al lado de otros hombres y es así uno entre ellos. Pero está por lo mismo comprendido en lo universal y es suprimido por él. El juicio particular es tanto negativo como positivo. Si algunos cuerpos son elásticos, los otros no son elásticos.—Aquí es donde se verifica el paso a la tercera forma del juicio de la reflexión, es decir, al juicio de la *totalidad*. (*Todos los hombres son mortales*; *todos los metales son conductores eléctricos*.) La totalidad es aquella forma de lo universal en que se detiene ordinariamente la reflexión. Los individuos en ella forman el substracto y es nuestro hecho subjetivo el que les reúne y determina como todo. Lo universal aparece aquí como un lazo exterior que une a los individuos que subsisten por sí mismos, y que, por tanto, se halla en un estado de indiferencia recíproca. Pero de hecho lo universal es la razón y el fundamento, la raíz y la sustancia del individuo. Si consideramos a Cayo, Ticio, Sempronio y los demás habitantes de una ciudad o de una región, lo que hace que todos sean hombres, no es simplemente algo que les es común, es su naturaleza general, su género y todos estos individuos no serían sin este género. Otra cosa ocurre con ese universal superficial que no tiene de universal sino el nombre, y que, de hecho, viene a agregarse de fuera a todos los individuos y les es común. Se ha observado que los hom-

bres, a diferencia del animal, tienen de común entre sí los pabellones de la oreja. Claro es, no obstante, que si hubiese algunos que estuviesen privados de ellos, su naturaleza propia, su carácter, sus aptitudes, etc., no serían afectados por ello, mientras que sería absurdo pensar que Cayo pudiera no ser hombre, y ser sin embargo, valiente, instruido, etc. Lo que el hombre individual es en lo particular, no lo es sino porque es, ante todo, hombre como tal, y porque lo es en su naturaleza general, que no es algo *distinto* a *otro* que otras cualidades abstractas y simples determinaciones reflejadas y *al lado* de ellas, sino que más bien penetra y envuelve en sí misma toda determinación particular.

CLXXVI. Por esto que el sujeto es al mismo tiempo determinado como universal, la identidad del sujeto y del predicado, así como la determinación del juicio mismo, se hallan puestos como indiferentes. Esta unidad del contenido, en cuanto unidad de lo universal que es idéntico con la reflexión sobre sí negativa del sujeto, hace de la relación del juicio una relación *necesaria.*

Zusatz. Este tránsito del juicio reflejo de la *totalidad* al de la *necesidad,* es atestiguado por nuestra conciencia ordinaria misma. Así es como decimos: lo que conviene a todos conviene al género, y es por esta razón necesario. Decir *todos* los hombres, *todas* las plantas, etc., equivale a decir *el* hombre, *la* planta, etc.

γ) JUICIO DE LA NECESIDAD

CLXXVII. El juicio de la necesidad en cuanto identidad del contenido, en su diferencia: 1.° contiene en el predicado, de un lado, la sustancia o naturaleza del sujeto, lo universal concreto, el *género* —de otro lado, por encerrar este universal en sí la determinabilidad en cuanto determinabilidad negativa, este juicio contiene la determinabilidad esencial y exclusiva, la *especie*—; juicio *categórico.*

2.° Los dos términos de este juicio tienen una existencia sustancial y constituyen así dos realidades independientes que no están enlazadas sino por una identidad *interior,* de tal modo, sin embargo, que la realidad de

uno no es solamente su ser, sino el ser del otro. Este es el juicio *hipotético.*

3.° En este juicio en que la noción, aun siendo exterior a sí misma, pone su identidad interior, lo universal es el género que permanece idéntico consigo mismo en su individualidad exclusiva. El juicio en que lo universal se pone, de una parte, como universal, y, de otra, como conjunto de sus determinaciones distintas y particulares o como género que se divide en sus especies y que es al mismo tiempo su unidad, es el juicio *disyuntivo.* La universalidad determinada como género y luego como conjunto de sus especies, es así puesta y determinada como *totalidad.*

Zusatz. El juicio *categórico* (*el oro es un metal, el rosal es una planta*) es el juicio inmediato de la necesidad y corresponde en la esfera de la esencia a las relaciones de sustancia. Todas las cosas son un juicio categórico, es decir, tienen una naturaleza sustancial que constituye su fundamento permanente e invariable. Cuando consideramos las cosas desde el punto de vista de su género y como determinadas por la necesidad, es cuando comenzamos a formar un juicio verdadero sobre ellos. Se debe señalar como resultado de una educación lógica defectuosa que juicios tales como: *el oro es deseado, el oro es un metal* sean colocados en la misma categoría. Que el oro sea deseado concierne a una relación exterior del oro con nuestras inclinaciones, nuestras necesidades, el precio en venta, etc., y el oro no por eso deja de ser lo que es, aun cuando esta relación exterior cambie o sea suprimida. El metal, por el contrario, constituye su naturaleza sustancial, sin la cual nada de lo que puede haber en él o ser afirmado en él puede subsistir. Lo mismo ocurre en el juicio: *Cayo es un hombre.* Lo que así enunciamos es que todo lo que Cayo puede ser, no tiene valor ni significación sino en tanto que corresponde a su naturaleza sustancial, a su naturaleza de hombre. Sin embargo, el juicio categórico es un juicio imperfecto en cuanto lo particular, no es en él aún afirmado. Así, por ejemplo, el oro es sí un metal, pero la plata, el cobre, el hierro, etc., son igualmente metales, y la metalidad como tal, es indiferente respecto a la particularidad

de sus especies. Esto es lo que ocasiona el tránsito del juicio categórico al juicio *hipotético,* que es expresado por esta fórmula. Si A es, B es. Tenemos aquí el mismo tránsito que hemos encontrado precedentemente de la relación de sustancia a la de causalidad. En el juicio hipotético aparece la determinabilidad del contenido como mediatizada, como dependiente de otro término, y esta es precisamente la relación de causa o efecto. La significación del juicio hipotético es ésta: que por él lo universal se halla puesto en sus momentos particulares, lo cual nos lleva a la tercera forma del juicio de la necesidad, al juicio *disyuntivo.* A es, o B, o C, o D. La obra de arte poética es o una obra épica, o lírica, o dramática. El color es o amarillo, o azul, o rojo, etc. Los dos lados del juicio disyuntivo son idénticos. El género es la totalidad de sus especies y la totalidad de las especies es el género. Esta unidad de lo universal y de lo particular, es la noción, y la noción es la que forma ahora el contenido del juicio.

δ) JUICIO DE LA NOCION

CLXXVIII. El juicio de la noción tiene por contenido la noción, el todo en la simplicidad de su forma, lo universal completamente determinado. El sujeto 1) es ante todo lo individual que tiene por predicado la existencia particular reflejándose sobre su principio general. Es la concordancia o la no concordancia de estas dos determinaciones la que constituye este juicio. *Bueno, verdadero, justo,* procuran ejemplos del predicado de este juicio.—Juicio *asertórico.*

Ob. Aun en la vida ordinaria no se cree haber anunciado un juicio verdadero sino cuando se afirma que tal objeto es verdadero o bello, que tal acción es buena o mala y a nadie se le ocurre conceder la facultad de juzgar bien a aquel que no sabe formar sino juicios negativos o positivos, tales como: *esta rosa es roja, este cuadro es rojo,* verde, polvoriento, etc. La teoría de la ciencia inmediata y de la creencia hace del juicio asertórico, que la opinión común misma considera insuficiente, la forma esencial y única del conocimiento filosófico que descansan sobre este principio aserciones a

granel sobre la razón, la ciencia, el pensamiento, etc., que aunque no se concede mucha importancia a la autoridad exterior, procuran, sin embargo, producir la convicción repitiendo indefinidamente la misma cosa.

CLXXIX. El juicio asertórico no contiene en su sujeto antes inmediato la relación de lo particular y de lo universal que está expresada en el predicado. Así, este juicio no es sino una afirmación subjetiva particular y tiene ante sí una afirmación contraria que es tan bien fundada o, mejor dicho, tan mal como la primera. Por consiguiente, este juicio es al mismo tiempo 2) un simple juicio *problemático.* Pero 3) siendo la particularidad objetiva, es decir, la particularidad, puesta como elemento constitutivo de su existencia, el sujeto expresa ahora la relación de su particularidad con su elemento constitutivo, es decir, con su género, y así lo que constituye (§ precedente) el contenido del predicado. *Esta* (individualidad inmediata) *casa* (género), *hecha de tal o cual modo* (particularidad), *está bien o mal edificada*: juicio *apodíctico.*—Todas las cosas son un *género* (su determinación y su fin) en una realidad *individual,* constituido de un modo *particular.* Y su finidad consiste en que el elemento particular puede ser o no adecuado a lo universal.

CLXXX. De este modo el sujeto y el predicado son cada uno el juicio entero. La propiedad constitutiva inmediata del sujeto se produce primero como razón mediadora entre la individualidad del ser real y su universal en cuanto razón del juicio. Lo que en realidad se halla puesto es la unidad del sujeto y del predicado en cuanto noción misma. La noción ha acabado la cópula abstracta, *es* y si sus momentos se hallan aún diferenciados como sujeto y predicado, es puesta como su unidad, como relación en que se realiza su mediación. Este es el *silogismo.*

C

SILOGISMO

CLXXXI. El silogismo es la unidad de la noción y del juicio. Es la noción en cuanto identidad simple a la cual han vuelto las diferencias del juicio: es el juicio en cuanto es al mismo tiempo puesto en la realidad, es decir, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es el ser racional y todo ser racional.

Ob. Ordinariamente si se reconoce en el silogismo la forma del ser racional, pero una forma subjetiva y como si no hubiese entre ella y un contenido racional, tal como un principio, o una acción racional, o la idea, etcétera, relación alguna. Se habla con cualquier motivo de la razón y a ella se apela sin preguntarse lo que es su determinabilidad, lo que ella es; y lo que se pregunta aun menos es qué es concluir. De hecho el silogismo formal usa de la razón de un modo tan poco racional, que no se ve en qué se parece al contenido de la razón. Pero como un contenido racional no es tal sino por la determinabilidad, que hace que el pensamiento sea razón, un contenido no puede ser racional sino por la forma silogística.—Pero el silogismo no es otra cosa que la noción real tal como es puesta y expresada en este párrafo y que en su realidad es primeramente noción formal (§ 182). Por consiguiente, el silogismo es el fundamento esencial de toda verdad, y la definición de lo absoluto es ahora: *lo absoluto es el silogismo*, determinación que bajo forma de proposición puede ser así enunciada: *Todas las cosas son un silogismo.* Todo cosa es una noción y su existencia es la diferencia de sus momentos, de tal modo, que su naturaleza general se da una realidad exterior, particularizándose y poniéndose como

ser individual por un regreso negativo sobre sí misma. O bien recíprocamente: el ser real es lo individual que se eleva por lo particular a lo universal y se pone como idéntico consigo mismo.—El ser real es uno, pero no lo es sino por la diferenciación de los momentos de la noción y el silogismo es el movimiento circular en que se realiza la mediación de sus momentos, mediación por la cual se pone como uno.

Zusatz. Se concede ordinariamente al silogismo el mismo valor que a la noción y al juicio, es decir, no se le considera sino como una forma de nuestro pensamiento subjetivo, agregando que el juicio halla su fundamento en el silogismo. El juicio acaba sí en el silogismo. Pero el tránsito del juicio al silogismo no es el hecho de nuestro pensamiento subjetivo, sino que es el juicio mismo el que se determina como silogismo y el que vuelve así a la unidad de la noción. Es el juicio apodíctico el que ocasiona este tránsito. En este juicio, se tiene lo *individual* que por su naturaleza *particular* se pone en relación con lo *universal*. Lo particular aparece aquí como término medio entre lo individual y lo universal y éste es el punto de partida del silogismo, cuyos desenvolvimientos ulteriores, considerados desde el punto de vista formal, consisten en que lo individual y lo universal deben tomar cada uno el lugar de lo particular y traer así la transición del estado subjetivo al objetivo de la noción.

CLXXXII. El silogismo inmediato es aquel en que las determinaciones de la noción se hallan en el estado abstracto y en una relación exterior entre sí, de tal modo, que los dos extremos son lo individual y lo universal y que la noción que les une como medio no es ella misma, sino lo particular abstracto. Por tanto, los extremos son puestos como subsistentes por sí mismos en un estado de indiferencia, ya en su relación recíproca, ya en su relación con el medio. Este silogismo constituye, por consiguiente, un momento de la razón que no es conforme a la noción. Este es el *silogismo formal del entendimiento.* Aquí el sujeto se halla encerrado en una determinación que le viene de fuera; o, lo que viene a ser lo mismo, por esta mediación lo universal se subordina a un sujeto que le es exterior. El silogismo racional, por el contrario, es aquel en que el sujeto entra en sí mismo por la mediación. Así es como es verdadero sujeto, o, si se quiere, así es como el sujeto realiza en sí mismo el silogismo de la razón.

Ob. En las indagaciones siguientes, el silogismo del entendimiento conservará su significación ordinaria. No tendrá sino un valor subjetivo, ese valor que se le concede cuando se dice que somos *nosotros* los que hacemos estos razonamientos. En efecto, no es éste sino un silogismo subjetivo, pero que tiene también una significación objetiva, en cuanto no expresa sino la finidad de las cosas, pero de este modo determinado que la forma ha alcanzado aquí. En las cosas finitas, el sujeto en cuanto cosa es separable de sus propiedades, es decir, de su determinación particular, y por esto mismo de su determinación general, ora ésta constituya una simple cualidad de la cosa y en conexión exterior con otras cosas, ora constituya su género y su noción.

Zusatz. Conforme a lo que se ha dicho en lo que precede, del silogismo como forma de la razón, ha habido quien ha definido en efecto la razón, la facultad de razonar, atribuyendo al par al entendimiento la facultad de formar nociones. Pero, aparte que esta concepción descansa sobre esta manera superficial de representarse el espíritu como una colección de fuerzas o de facultades yuxtapuestas, hay que observar respecto de esta identificación del entendimiento con la noción y de la razón con el silogismo, que la noción tiene tan poco de simple determinación del entendimiento como el silogismo sin la noción de operación de la razón. El silogismo de que trata la lógica formal no es otra cosa que el silogismo del entendimiento, y este silogismo es el que se considera erróneamente como la forma de la razón. En cuanto a la noción, si no aparece sino como una simple forma del entendimiento, hay que atribuirla al entendimiento abstracto y vacío que la ha despojado de su naturaleza concreta y de su realidad. Se ha dividido también, según esto, las nociones en simples nociones del entendimiento y en nociones de la razón. Pero no hay, en realidad, semejante diferencia entre las nociones, y esta

distinción no es sino obra de nuestro pensamiento subjetivo, que tan pronto se detiene en la forma negativa y abstracta de la noción, como la aprehende en su naturaleza positiva y concreta. Así, verbigracia, no se tiene sino una noción del entendimiento si se representa la libertad en su estado abstracto y como opuesta a la necesidad, mientras que se tiene de ella una noción verdadera y racional si se la representa como envolviendo la necesidad. Se tiene también una noción del entendimiento en la definición que el deísmo da de la divinidad, mientras que la doctrina cristiana de la Trinidad contiene la verdadera noción de Dios.

α) SILOGISMO CUALITATIVO

CLXXXIII. El primero es el silogismo de la existencia o *cualitativo*, como se ha indicado en el párrafo precedente: Primero E — B — A; es decir, que un sujeto se halla envuelto como individuo por su cualidad en una determinabilidad general.

Ob. Que el sujeto (*terminus minor*) tenga otras determinaciones que la de ser un individuo, como también que el otro extremo (*terminus major*, el predicado de la conclusión) tenga otras determinaciones que la de ser lo universal, punto es este que no debemos considerar aquí. Lo que hay que examinar son únicamente las formas según las cuales estos términos construyen el silogismo.

Zusatz. El silogismo de la existencia es simplemente el silogismo del entendimiento, y esto es el sentido de que aquí lo individual, lo particular y lo universal se encuentran de un modo completamente superficial. Este es el silogismo en que la noción se sitúa en el punto extremo de su exterioridad. Tenemos aquí una individualidad inmediata como sujeto. Se observa en este sujeto cierto lado particular, una propiedad, y por mediación de esta propiedad se afirma lo universal de lo individual. Así, por ejemplo, decimos: esta rosa es roja; el rojo es un color, luego esta rosa es un ser coloreado. De esta forma el silogismo se trata principalmente en la lógica ordinaria. Antes se consideraba el silogismo como

la regla absoluta del conocimiento, y una afirmación científica no era válida sino cuando era silogísticamente demostrada. Hoy apenas si se encuentran las diferentes formas del silogismo en los Manuales de Lógica, y su conocimiento es como un vano saber de la escuela de que no se puede hacer uso alguno en la vida práctica y aun en la ciencia. A este propósito hay que observar primeramente que, aunque sería superfluo y ridículo venir con cualquier motivo a hacer razonamientos en forma, no es menos cierto que las diversas formas del silogismo intervienen constantemente en nuestros conocimientos. Cuando, v. gr., al despertarnos en una mañana de invierno oímos resbalar los coches en la calle y somos así llevados a pensar que debe haber una fuerte helada, hacemos un silogismo; y esta es una operación que repetimos todos los días en las combinaciones más complicadas y diversas. Así parece que el conocimiento de esta operación que realizamos a cada instante como seres pensantes, no debería tener interés menor que el que se concede, no sólo al conocimiento de las funciones de la vida orgánica, como la digestión, la formación de la sangre, la respiración, etc., sino a los hechos y a los seres de la naturaleza que nos rodea. Y en este punto se podrá conceder sin dificultad que para hacer razonamientos exactos hace tan poca falta haber estudiado la Lógica como haber estudiado la Anatomía y la Fisiología para digerir y resporar convenientemente. Aristóteles es el primero que ha examinado y descrito las diferentes formas y las figuras, como se les llama, del silogismo en su significación subjetiva, y esto con tan precisión y justicia, que nada se podría añadir de esencial. Pero aunque esta obra haya valido a Aristóteles un gran renombre, habría error en creer que en sus indagaciones verdaderamente filosóficas ha empleado las formas del silogismo, del entendimiento, y, en general, del pensamiento finito. (Ob. del § 189.)

CLXXXIV. Este silogismo es α) completamente un silogismo accidental por sus determinaciones, en cuanto el medio es lo particular abstracto que, a este título, no es sino una determinación del sujeto. Este es un término inmediato, y, por tanto, un término empíricamente con-

creto que puede así estar ligado a otros muchos predicados. Y como un término particular puede también contener determinaciones diversas, el sujeto podrá, por esta misma razón, ser puesto en relación por igual medio con predicados diferentes.

Ob. Si el silogismo formal ha pasado de moda, no es porque se haya apercibido y hecho resaltar su insuficiencia del modo como aquí se hace. Este párrafo y los siguientes mostrarán que este silogismo no contiene la verdad.

Se ve por este párrafo que las cosas más diversas pueden ser, como se dice, demostradas por esta forma silogística. Basta solamente tomar un término medio, por el cual se puede realizar la transición a la determinación que se quiere obtener. Con otro medio se podrá demostrar otra cosa y aún la contraria.—Cuanto más concreto es un objeto, más lados presenta de que se puede uno servir como de términos medios. Para saber cuál de sus lados es más esencial que los otros, es preciso haber recurrido a un silogismo constituido de modo adecuado a poder detenerse en una determinabilidad particular y a poder al mismo tiempo fácilmente descubrir por ella un lado, un punto de vista por el cual se afirma como esencial y necesaria.

Zusatz. Si en las relaciones cotidianas de la vida no se piensa en el silogismo del entendimiento, no por eso deja de desempeñar éste en ella su papel. En las causas civiles, v. gr., todo el trabajo de los abogados consiste en establecer un título legal favorable a su defendido. Bajo la relación lógica, este título no es otra cosa que un término medio. Lo mismo ocurre en las negociaciones diplomáticas cuando, por ejemplo, diferentes potencias reclaman un territorio. Aquí la posición geográfica del país, el origen y el lenguaje de los habitantes, tienen otra razón análoga, el término medio que se hace valer como título de posesión.

CLXXXV. β) Es también por la forma de la relación que hay en él por lo que este silogismo es un silogismo accidental. Según la noción del silogismo, lo verdadero es la relación de las diferencias por un medio que constituye su unidad. Pero las relaciones de los extremos con el medio (las premisas, como se les llama, *mayor* y *menor*), son más bien relaciones inmediatas.

Ob. Esta contradicción del silogismo es también expresada por un progreso al infinito que procede de que cada premisa debe ser, a su vez, demostrada por un silogismo. Pero como este nuevo silogismo tiene también premisas igualmente inmediatas, se ve reproducirse indefinidamente la necesidad de demostrar las dos premisas.

CLXXXVI. Este defecto del silogismo que se aplica constantemente bajo esta forma y que se considera como perfectamente exacto, este defecto debe ser borrado por el desenvolvimiento ulterior del silogismo mismo. Aquí, en la esfera de la noción, ocurre con el silogismo lo que con el juicio. En el juicio las determinabilidades contrarias no están solamente contenidas virtualmente una en otra, sino que una es puesta al mismo tiempo que la otra. Asimismo, para determinar en su desenvolvimiento los diferentes momentos del silogismo, no se trata sino de aprehender bien lo que se halla puesto en cada uno de ellos.

En el silogismo inmediato, E — B — A, lo individual está puesto en relación por el medio con lo universal y es puesto como universal en la conclusión. Por esto el sujeto individual ha devenido también lo universal, y, por tanto, es la unidad de los dos extremos y término medio; lo cual da la segunda figura A — E — B. Esta expresa la verdad de la primera, porque es la individualidad la que en ella realiza la mediación, y así está en ella ésta marcada del carácter de la contingencia.

CLXXXVII. En la conclusión de la segunda figura lo universal (que entra en ella como determinado en la conclusión precedente por lo individual, y que, por lo tanto, toma ahora el lugar del sujeto inmediato) se halla unido a lo particular. Por esta conclusión, lo universal es puesto como particular y, por lo tanto, como medio de los extremos, cuyo lugar ocupan ahora los otros términos. Esta es la tercera figura del silogismo: 3) B — A — E.

Ob. Las figuras del silogismo, como se las llama (Aris-

tóteles no reconoce con razón sino tres; la cuarta es una adición superflua y aún absurda, de los filósofos posteriores), se hallan colocadas en la lógica ordinaria una al lado de otra, sin que se haya pensado, en modo alguno, en demostrar su necesidad y mucho menos aún su significación y valor. No debe, pues, asombrar lo más mínimo que más tarde se haya considerado estas figuras como constituyendo un puro formalismo. Tienen, sin embargo, una significación muy profunda procedente de esa necesidad que hace que cada momento en cuanto determinación de la noción sea en sí mismo el todo y la razón mediadora.—En cuanto a las indagaciones que tiene por objeto determinar cuáles son las proposiciones que dan un modo concluyente en las diferentes figuras, si deben ser universales, negativas, etc., constituyen una especie de procedimiento mecánico que no tiene importancia ni significación racional y que con razón se ha echado en olvido. Y no sirve, para justificar la importancia de estas indagaciones, así como la del silogismo del entendimiento apelar a Aristóteles. Este ha estudiado sin duda y descrito estas formas y no sólo éstas sino otras innumerables del espíritu y de la naturaleza. Pero en sus nociones metafísicas, lo mismo que en sus nociones de las cosas de la naturaleza y del espíritu está tan lejos de tomar por fundamento y por criterio de verdad las formas del silogismo del entendimiento, que se puede afirmar que jamás hubiera llegado a descubrir una sola de estas nociones si se hubiese sujetado a las leyes del entendimiento. Lo que domina siempre en sus numerosas y profundas investigaciones no es el entendimiento, sino el pensamiento especulativo, y el silogismo del entendimiento cuyas formas ha determinado, no le deja penetrar en esta esfera.

Zusatz. El sentido objetivo de las figuras del silogismo es, en general, que toda cosa racional es un triple silogismo, de tal modo que cada uno de sus miembros ocupa sucesivamente el lugar de extremo y de medio. Esto es lo que ocurre, sobre todo, en los tres miembros del conocimiento filosófico, es decir, la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu. Aquí la naturaleza es primero el medio, el miembro que envuelve los extremos. La naturaleza, ese todo inmediato, se desenvuelve en los dos extremos, la idea lógica y el espíritu. Pero el espíritu no es espíritu sino en tanto que es mediatizado por la naturaleza. Esto hace precisamente que el espíritu, este ser individual y activo, devenga el medio y que la naturaleza y la idea lógica devengan los extremos. Pero el espíritu es este ser que halla y reconoce la idea lógica en la naturaleza y así la eleva a su esencia. Así es la idea lógica misma la que deviene medio. Es la sustancia absoluta del espíritu, así como de la naturaleza es lo universal que penetra todas las cosas. Estos son los miembros del silogismo absoluto.

CLXXXVIII. Como todos los momentos del silogismo han llenado sucesivamente la función de medio y de extremo, no hay ya diferencia determinada entre ellos y en este estado de indiferencia de sus momentos el silogismo tiene como relación la identidad exterior del entendimiento, la igualdad. Este es el silogismo *cuantitativo, o matemático*: *cuando dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí.*

CLXXXIX. Aquí la forma ha llegado a ese punto en que 1.º) cada término es determinado como medio, y por tanto, constituye por sí solo el silogismo entero. Así ha dejado de ser un término exclusivo y abstracto (párrafos 182, 184) 2.º) la mediación es acabada, pero solamente en sí, es decir, como no formando sino un movimiento circular de mediaciones que se presuponen una a otra. En la primera figura E — B — A, las dos premisas E — B y B — A, no son aún mediatizadas. La primera tiene su mediación en la tercera y la segunda en la segunda figura. Pero cada una de estas dos figuras presupone a su vez, para la mediación de sus premisas, las otras dos figuras. Así la unidad mediadora de la noción no es ya lo particular abstracto, sino que es la unidad desenvuelta de lo individual y de lo universal, y lo es, ante todo, en cuanto unidad reflejada de estas determinaciones. Es lo individual determinado al mismo tiempo como universal. Este medio trae el silogismo de la *reflexión.*

Zusatz. Este silogismo de la cantidad es presentado por los matemáticos como un axioma respecto del cual, como

respecto de los axiomas en general, se dice que su contenido no puede ser demostrado y que no puede serlo porque no necesita prueba y es evidente por sí mismo. Pero en el fondo estos axiomas matemáticos no son sino proposiciones lógicas que, en cuanto expresan pensamientos particulares y determinados, deben deducirse de los pensamientos generales y que se determinan por su virtud propia, lo cual constituye también su prueba. Esto es lo que ocurre aquí relativamente al silogismo cuantitativo que los matemáticos presentan como un axioma, y que hemos visto producirse como el resultado del silogismo cuantitativo o inmediato.—Hay que añadir que el silogismo de la cantidad es el silogismo sin forma, en cuanto en él la diferencia de los elementos del silogismo, diferencia determinada por la noción, ha desaparecido. Así son circunstancias exteriores las que determinan aquí cuáles son las proposiciones que deben procurar las premisas, lo cual hace que en la aplicación de este silogismo se ponga como presupuesto lo que por otra parte ha sido admitido y probado ya.

β) SILOGISMO DE LA REFLEXION

CXC. Así el medio que primeramente 1.º) no es una simple determinabilidad particular abstracta, sino *todos los sujetos individuales concretos* a los cuales entre los otros conviene también esta determinabilidad particular, da el silogismo de la *totalidad*. Pero la mayor que tiene por sujeto la determinabilidad particular, el *terminus medius*, como totalidad, presupone más bien ella misma la conclusión que no es presupuesta por ella como lo debiera ser. Se apoya, por consiguiente, 2.º) sobre la *inducción*. Aquí son individuos concretos, *a, b, c, d*, etc., los que llenan la función del medio. Pero como la individualidad inmediata empírica difiere de lo universal, y como, por consiguiente, no puede llevar a una conclusión perfecta, la inducción se apoya 3.º) sobre la *analogía*, en que el medio es en sí el individuo, pero el individuo que tiene una significación general, la de su género, o de su determinabilidad esencial.

Así el primer silogismo halla su mediación en el segundo y éste en el tercero que a su vez invoca lo universal determinado o la individualidad en cuanto género. Así las formas de la relación exterior de lo individual y de lo universal son agotadas en el silogismo de la reflexión.

OB. Por el silogismo de la totalidad, el defecto que se ha señalado (§ 184) en la forma fundamental del silogismo del entendimiento, es corregido pero en parte solamente, de tal modo que se produce aquí otro que consiste en que la mayor presupone ella misma lo que debiera ser la conclusión y lo presupone como una proposición inmediata. Todos los hombres son mortales, luego Cayo es mortal —todos los metales son conductores eléctricos, luego el cobre también lo es—. Para poder enunciar estas mayores que expresan, como *todos*, individuos inmediatos, y que son proposiciones esencialmente empíricas, hay que haber ya comprobado como justas las proposiciones referentes al individuo *Cayo*, y al individuo *cobre*.—Se tiene razón al no ver sino una forma, no solamente pedantesca, sino huera en razonamientos tales como: todos los hombres son mortales, Cayo es hombre. etc.

Zusatz. El silogismo de la totalidad se apoya sobre el silogismo de inducción, cuyo medio son los individuos los que lo forman. Cuando decimos: *todos los metales son conductores de electricidad*, enunciamos una proposición empírica que resulta de lo que hemos comprobado en los diferentes metales. Supone, por consiguiente, un razonamiento de inducción que tiene la forma siguiente:

B — E — A
E
E
:
:

El oro es un metal, la plata es un metal y también el hierro, el plomo, etc. Esta es la mayor cuyo menor es «todos estos cuerpos son conductores de la electricidad», de donde resulta la conclusión de que «todos los metales son conductores de la electricidad». Así es la individualidad, en cuanto todo, lo que es aquí el medio.

Ahora este silogismo llama a su vez un nuevo silogismo. Porque su medio son individuos concretos, lo cual supone que la observación y la experiencia son completadas en una esfera determinada. Pero, en cuanto individuos, y este es el sentido que tiene aquí, no hacen sino llevar al progreso de la falsa infinidad (E E E...). Porque la inducción no puede agotar todos los individuos. Cuando se dice todos los metales, todas las plantas, etc., es como si se dijera: todos los metales y todas las plantas conocidas hasta el día. Todo razonamiento inductivo es, por consiguiente, incompleto; y esta falta de inducción es la que trae la *analogía*. Si de que cosas pertenecientes a un cierto género poseen cierta propiedad se concluye que otras cosas pertenecientes a este mismo género poseen esta misma propiedad, se razona por analogía. Así, v. gr., se hace un razonamiento de esta especie cuando se dice: «se ha hallado hasta aquí que los planetas se mueven en virtud de tal ley: así, pues, es probable que el planeta nuevamente descubierto se mueva según esta misma ley.» En las ciencias empíricas la analogía desempeña, y con razón, un gran papel, y por este camino se ha llegado a resultados importantes. Es el instinto de la razón el que nos hace presentir que tal o cual determinación que presenta la experiencia tiene su fundamento en la naturaleza íntima o en el género de un objeto y el que nos procura como un jalón para ir más lejos. La analogía puede, por lo demás, ser más o menos fundada. Cuando se dice: «Cayo, que es un hombre, es sabio; Tito es un hombre, luego es sabio también», se hace un pésimo razonamiento por analogía, porque el saber de un hombre no está fundado solamente sobre el hecho de pertenecer al mismo género. Semejantes razonamientos superficiales son muy comunes. Así se dice: «La tierra es un cuerpo celeste y tiene habitantes; la luna es un cuerpo celeste, luego, etc.» Esta analogía no vale más que el ejemplo precedente. Que la tierra tenga habitantes no depende solamente de que sea un cuerpo celeste, sino de otras condiciones, como lo de estar rodeada de atmósfera, tener agua, etc., condiciones que, según nuestros conocimientos, no tiene la luna. Lo que se ha llamado en estos últimos tiempos filosofía de la naturaleza no es en gran parte sino un juego de analogías superficiales

en que se ha querido, sin embargo, ver indagaciones profundas. Esto es lo que ha acarreado un descrédito muy merecido sobre la filosofía de la naturaleza.

γ) SILOGISMO DE LA NECESIDAD

CXCI. Este silogismo, considerado según las determinaciones puramente abstractas, tiene por medio lo *universal*, como el silogismo de la reflexión tiene por medio la *individualidad*, éste según la segunda, aquél según la tercera figura. Pero aquí lo universal es puesto como esencialmente determinado. Ante todo, el término medio es 1.º) lo particular con la significación del género o de la especie determinada. *Silogismo categórico*; 2.º) lo individual con la significación del ser inmediato, porque hace y recibe la mediación a la vez. *Silogismo hipotético*; 3.º) lo universal que es también puesto como totalidad de sus determinaciones particulares y como individualidad particular e indivisible. Este es el *silogismo disyuntivo*. Así estas determinaciones diversas no son sino formas en que se diferencia un solo y mismo término general.

CXCII. Se ha recorrido así los diferentes momentos del silogismo y el resultado general a que se ha llegado es la supresión de sus diferencias y de la exterioridad de la noción. 1.º Cada momento del silogismo se ha producido como constituyendo la totalidad de los momentos, y, por tanto, el silogismo entero. Estos momentos son, pues, idénticos *en sí*; y 2.º La negación de sus diferencias y su mediación constituyen el *ser para sí*; de tal suerte que éste es un solo y mismo elemento universal que está en estas formas, y que, por lo tanto, es también puesto como formando su identidad. En esta idealidad de sus momentos, el silogismo contiene esencialmente la negación de las determinabilidades a través de las cuales se ha desarrollado, y, por consiguiente, una mediación por la negación de la mediación o momento en que el sujeto no se une ya a un término que le es exterior, sino a un término del cual esta exterioridad ha sido suprimida, lo cual equivale a decir que no se une sino a sí mismo.

Zusatz. En la lógica ordinaria, se termina la primera

parte, la que se llama elemental, con la teoría del silogismo. Luego viene la segunda que se llama ciencia del método, en la cual se muestra como, aplicando a los objetos las formas del pensamiento de que se ha tratado en la primera parte, se puede obtener un conjunto de conocimientos científicos. Pero, ¿de dónde vienen estos objetos y qué se debe entender por objeto? De esto es de lo que no se inquieta la lógica del entendimiento. Para ella, el pensamiento no tiene sino un valor subjetivo, cuya actividad no es sino formal y coloca al objeto frente a frente del pensamiento como un término que existe por sí mismo e independientemente del pensamiento. Pero este dualismo no es la verdad y es un procedimiento irracional tomar mecánicamente el sujeto y el objeto sin inquirir su origen. Ambos son pensamientos determinados, los cuales deben justificarse mostrando que tienen su fundamento en el pensamiento universal y que se determina él mismo. Esto es lo que hemos hecho aquí, primeramente respecto a la subjetividad. Hemos reconocido que ésta o la noción subjetiva que contiene, en cuanto noción como tal, el juicio y el silogismo, es el resultado dialéctico de las dos primeras partes principales de la idea lógica, el ser y la esencia. Cuando se dice que la noción no es sino una determinación subjetiva, se dice la verdad en el sentido de que constituye la esfera de la subjetividad. Y el juicio y el silogismo que son las leyes del pensamiento como se les llama, es decir, los principios de contradicción, de razón suficiente, etc., forman el contenido de la teoría elemental de la lógica en la lógica ordinaria, el juicio y el silogismo, decimos son, en este respecto, elementos subjetivos como la noción misma. No hay que considerar, sin embargo, esta esfera de la subjetividad como una armazón vacía que recibiera su realidad del exterior y de los objetos circundantes, sino como rompiendo ella misma este límite en virtud de su propia dialéctica y como elevándose al objeto a través del silogismo.

CXCIII. Esta realización de la noción en que lo universal es esta totalidad que envuelve sus diferencias (que son ellas mismas totalidades) y en que, por la supresión

de la mediación, se ha determinado como unidad *inmediata*, es el *objeto*.

Ob. Esta transición del sujeto, de la noción en general y más especialmente del silogismo, al objeto parecerá extraña a primera vista, sobre todo, cuando no se tiene presente sino el silogismo del entendimiento, y se considera el razonamiento como una simple operación de la conciencia. Trabajo perdido sería querer hacer esta transición inteligible al pensamiento representativo. Todo lo que se puede hacer es ver si lo que se llama objeto, según nuestra representación ordinaria, corresponde, en cierta medida, al objeto tal cual es aquí determinado. Pero, por objeto no se entiende ordinariamente ni un simple ser abstracto, ni una cosa que existe, ni un ser en general, sino un ser independiente, concreto y acabado. Esta plenitud es la totalidad de la noción. Que el objeto sea opuesto a otro término y que le sea exterior, es una determinación ulterior que se produce cuando el objeto se pone como opuesto al sujeto. Aquí constituye ese momento en que ha pasado la noción saliendo de su mediación, y, por tanto, no es sino objeto inmediato; y la noción será también determinada primeramente como noción subjetiva en la oposición que va a producirse ulteriormente.

Además, el objeto es sobre todo lo uno, pero como todo indeterminado, el mundo objetivo en general, Dios, el objeto absoluto. Sin embargo, el objeto contiene la diferencia, se divide en una multiplicidad indefinida (como mundo objetivo), y cada elemento individual de esta multiplicidad es también un objeto, una existencia concreta, acabada, independiente.

Así como se ha comparado la objetividad con el ser, la existencia y la realidad reflejadas, así hay que comparar la transición a esta existencia y a esta realidad con la transición a la objetividad. La *razón de ser* de donde sale esta existencia y la *relación* refleja que se absorbe en esta realidad, no son otra cosa que la noción puesta de un modo aún incompleto o los lados abstractos de la noción. La *razón* de ser no es sino su unidad según la esencia; y la relación esencial no es sino la relación de los dos lados reales que deben simplemente reflejarse sobre sí mismos, mientras que la noción es la unidad

de ambos y el objeto no es solamente la unidad según la esencia, sino la unidad universal; es la unidad que no contiene solamente diferencias reales, sino diferencias que son totalidades.

Por lo demás, se ve por esto que en estas transiciones no se trata simplemente de establecer la indivisibilidad de la noción o del pensamiento y del ser. Hemos hecho con frecuencia observar que el ser no constituye sino una simple relación consigo, y ciertamente una determinación tan abstracta no puede ser contenida en la noción o el pensamiento. Para aprehender el verdadero sentido de esta transición, no se debe tomar las diferentes determinaciones y limitarse a considerarlas tales como se las halla allí donde están contenidas (esto es lo que ocurre en la prueba ontológica de la existencia de Dios cuando se dice que el ser es *una* de las realidades), sino que es menester tomar la noción en sí misma tal como debe ser determinada como noción y sin hacer intervenir esta abstracción lejana del ser, ni aun la objetividad, ver solamente si en una determinabilidad, en cuanto determinabilidad de la noción, ésta pasa a una forma que no es la suya y que se produce en otra parte que en ella.

Si se coloca en relación el producto de esta transición, el objeto con la noción que se ha absorbido en él según su forma especial, se tendrá un resultado que se podrá expresar así: *En sí* la noción o, si se quiere, la subjetividad y el objeto son una sola y misma cosa. Pero es también cierto decir que difieren. Y como una de estas dos proposiciones es tan exacta como la otra, se puede decir que ambas son inexactas. Y es que estas expresiones son insuficientes a expresar la verdadero relación. Este *en sí* es una abstracción y una abstracción más exclusiva que la noción misma, cuya exclusividad es borrada por su transición al otro momento opuesto, igualmente exclusivo, el objeto. Así este *en sí* debe determinarse como *para sí* por la negación de sí mismo. Como doquiera, la identidad especulativa de la noción y del objeto no es la identidad superficial, según la cual la noción y el objeto no serían idénticos sino en sí. Esta es una observación repetida con frecuencia, pero no lo bastante para acabar con ese insípido y necio modo de representarse

esta identidad, aunque se pueda esperar poco de hacer entender esta verdad.

Sabido es que es esta unidad, entendida de un modo general y sin hacer intervenir la forma abstracta del ser en sí, la que se presupone en la prueba ontológica de la existencia de Dios, bajo la razón del *ser más perfecto*. Se debe esta prueba importantísima a San Anselmo que, es cierto, la formula como si hubiese aquí un contenido que no existiese sino en *nuestro* pensamiento. Ved aquí, en resumen, su argumento: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id, quod majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quio majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.*—La finidad de las cosas procede, desde el punto de vista en que nos hemos colocado aquí, de que su existencia objetiva no coincide con su pensamiento, es decir, con su determinación general, su género y su fin.

Descartes, Spinoza, etc., han expresado esta unidad de un modo más objetivo. Pero el principio de la certidumbre o fe inmediata entiende más bien esta unidad de una manera subjetiva y al modo de San Anselmo, en cuanto considera la representación de Dios como inseparable de su ser en *nuestra* conciencia. El principio de la fe halla sí su aplicación en las cosas sensibles, porque la conciencia de su existencia y su existencia están enlazadas en la intuición. Pero sería ilógico pretender que el pensamiento de Dios estuviese ligado en nuestra conciencia a su existencia, del mismo modo que el pensamiento está ligado a la existencia de las cosas finitas. Se olvidaría que las cosas finitas son transitorias y están sometidas al cambio; es decir, que la existencia no está unida sino transitoriamente a ellas; y que, por consiguiente, esta unión no es eterna y pueden ser separadas. San Anselmo ha tenido, pues, razón al no tener en cuenta la unión del pensamiento y del objeto, tal como tiene lugar en las cosas finitas y al representarse el ser perfecto como un ser que existe, no sólo subjetiva, sino objetivamente. Las objeciones dirigidas contra la prueba ontológica y la noción del ser perfecto, tal como ha sido determinado por San Anselmo, no tienen valor, porque esta noción está en

el espíritu de todo hombre de buena fe y a ella igualmente toda filosofía, aun a su pesar, como ha ocurrido a la filosofía de la fe inmediata, se ve obligada a volver.

Pero el vicio de la argumentación de San Anselmo, vicio que se vuelve a hallar en Descartes, Spinoza, y en la doctrina del conocimiento inmediato, consiste en que esta unidad que se representa como el ser más perfecto, o, entendida subjetivamente, como el verdadero saber, es *presupuesta*, es decir, no es aprehendida sino en su momento inmediato. Esto hace que enfrente de esta identidad abstracta se mantenga la diferencia de ambas determinaciones, es decir, que enfrente de lo infinito se mantenga la representación y la existencia de lo finito, porque, como acabamos de hacer observar, lo finito es una existencia objetiva que no es adecuada a su fin, a su esencia y a su noción, y que se distingue de él; o, si se quiere, es una representación, un estado subjetivo que no envuelve la existencia. Esta es la objeción que se ha dirigido hace ya mucho tiempo contra la prueba de San Anselmo. Se hará desaparecer esta objeción y esta contradicción demostrando que lo finito no es lo verdadero, que sus determinaciones, tomadas separadamente, son incompletas y no tienen realidad, y que su identidad es una identidad en que éstas pasan una a otra por su propio movimiento y en que hallan su conciliación.

C

EL OBJETO

CXCIV. Las diferencias han desaparecido en el objeto y se halla en él en el estado de indiferencia. Así el objeto es el ser inmediato. Es además una totalidad. Pero como esta identidad no constituye sino el *ser en sí* de sus momentos, es indiferente respecto a su unidad inmediata y cae así en las diferencias, cada una de las cuales es una totalidad. En el objeto se halla, por consiguiente, realizada esta contradicción absoluta de existencias múltiples completamente dependientes e independientes a la vez.

Ob. La definición: *lo absoluto es el objeto*, está contenida del modo más expreso en la mónada de Leibnitz, que es un objeto, pero un objeto dotado de la facultad de representar el universo. En su unidad simple, la diferencia no es sino una diferencia ideal y que no subsiste. Nada viene del exterior a la mónada, que es en sí misma la noción entera, y que no se distingue sino por un desenvolvimiento más o menos grande. Sin embargo, esta totalidad simple se divide en una multitud de diferencias, cada una de las cuales constituye una mónada independiente. Al mismo tiempo estas sustancias son llevadas a un estado de dependencia y a su idealidad en la mónada de las mónadas y en la armonía preestablecida de su desenvolvimiento. La filosofía de Leibnitz contiene, por consiguiente, la contradicción completamente desarrollada.

Zusatz. 1. Cuando se representa lo absoluto, Dios, como objeto y se hace alto en este punto de vista sobre el cual Fichte, sobre todo, ha llamado la atención en estos últimos tiempos, se tiene el punto de vista de la superstición y del terror servil. Sin duda Dios es el objeto y el objeto en cuya presencia nuestro pensamiento y nuestra voluntad particular y subjetiva no tiene ni valor ni verdad.

Pero en cuanto objeto absoluto, Dios no es una potencia impenetrable y hostil al sujeto, porque contiene más bien la subjetividad como un momento esencial de su naturaleza. Esto es lo que expresa la religión cristiana cuando dice «que Dios quiere que todos los hombres sean salvos y felices». Para que todos lo sean, es preciso que se eleven a la conciencia de su unidad con Dios y que Dios deje de ser para ellos un simple objeto, y, por tanto, un objeto de terror. Luego, cuando la religión cristiana nos presenta a Dios como amor y como amor que se revela al hombre por su Hijo, que no hace sino uno con él, y que se revele al hombre bajo la forma humana, realizando así su redención, la religión cristiana nos enseña que la oposición de la subjetividad y de la objetividad ha sido virtualmente vencida y que nuestra labor consiste en trabajar por esta redención, renunciando a nuestra subjetividad inmediata (despojando al viejo Adán) y en reconocer a Dios como principio verdadero y esencial de nuestro yo. Si la religión y el culto consisten en triunfar de esta oposición del sujeto y del objeto, la ciencia también, y la filosofía sobre todo, no tendrá otro fin que dominar esta oposición apoyándose sobre el pensamiento. La tarea de la ciencia consiste en hacer que este mundo objetivo no nos sea extraño, o, como se dice, que nos volvamos a hallar en él, lo cual significa también que consiste en referir el mundo objetivo a la noción, es decir, a lo más íntimo que hay en nosotros. Estas consideraciones muestran lo que hay de erróneo en este modo de considerar el sujeto y el objeto como en oposición inconciliable. Ambos se invocan y se niegan mutuamente. La noción subjetiva deviene objeto por su virtud propia y sin el auxilio de un término, de una materia extraña, y el objeto, a su vez, no es un ser fijo e inmóvil, sino que su *processus* consiste en reconocerse también como sujeto, lo cual acarrea su transición a la esfera de la *Idea*. Aquél a quien estas determinaciones del sujeto y del objeto no son familiares y que mantiene su oposición, verá estas determinaciones abstractas, es decir, el sujeto sin objeto y recíprocamente, escapársele por entre los dedos y le ocurrirá decir a veces lo contrario de lo que quería.

Zusatz. II. La objetividad contiene el mecanismo, el *quimismo* y la *relación de finalidad*. El objeto determinado mecánicamente es el objeto inmediato e indiferente. Este objeto contiene sí la diferencia, solamente que los diferentes objetos son indiferentes uno respecto a otro y su conexión no es sino exterior. En el quimismo, por el contrario, el objeto se produce como esencialmente diferenciado, de tal suerte, que los objetos no son lo que son sino por sus relaciones recíprocas y que su diferencia constituye su cualidad. La tercera forma de la objetividad, la relación teológica, es la unidad del mecanismo y del quimismo. El fin es de nuevo lo que es el objeto mecánico, una totalidad encerrada en sí misma, pero al mismo tiempo vivificada y agrandada por el principio de la diferencia que se ha producido en el quimismo y así es como entra en relación con el objeto que está ante él. La realización del fin constituye luego el tránsito de esta esfera a la *Idea*.

a) MECANISMO

CXCV. El objeto 1.º) en su estado inmediato no es la noción sino *en sí*, y ésta permanece primeramente en cuanto noción subjetiva fuera de él y toda determinabilidad es puesta en él como un elemento que le es exterior. Por consiguiente, el objeto es la unidad de elementos diferentes, pero una unidad colectiva, un agregado, y su acción no constituye sino una relación exterior. Este es el *mecanismo formal*. En esta relación y dependencia recíproca, los objetos conservan al mismo tiempo su independencia; se oponen *exteriormente* una resistencia.

OB. Así como el choque y el impulso no son sino relaciones mecánicas, así no conocemos sino mecánicamente y de memoria cuando las palabras no tienen sentido para nosotros y quedamos como exteriores al pensamiento y a la representación que expresan. Por esto mismo las palabras quedan ellas también exteriores unas a otras y forman una serie de elementos sin significación ni valor. La acción, la piedad, etc., son igualmente hechos mecánicos cuando no tienen otro fundamento que las formas del ceremonial, un padre espiritual, etc., y

el hombre que no pone su pensamiento y su voluntad en sus acciones, queda en cierto modo extraño a ellas.

Zusatz. El *mecanismo*, en cuanto primera forma de la objetividad, es también aquella categoría que se presenta a la reflexión en la consideración del mundo objetivo y en la cual éste se detiene con frecuencia. Pero éste es un punto de vista superficial y exterior, que es insuficiente en el conocimiento de la naturaleza y más aún en el del espíritu. En la naturaleza, las relaciones mecánicas son las más abstractas y no se aplican sino a la materia elemental y que no es aún desenvuelta, mientras que los fenómenos físicos propiamente dichos, tales como los de la luz, del calor, del magnetismo, de la electricidad, etc., no son ya simples fenómenos mecánicos como la presión, el choque, la separación de las partes, etc. Y la aplicación de esta categoría en la esfera de la naturaleza orgánica es aún menos legítima cuando se trata de determinar los caracteres específicos del ser orgánico y particularmente la nutrición y el crecimiento de las plantas y la sensibilidad animal. Se debe considerar como un error de los más graves y aun radical el de los físicos modernos que allí donde se trata de una categoría distinta o más allá que la del mecanismo, se obstinan, contra lo que comprueba la más simple inspección, en no ver sino relaciones mecánicas y se cierran así el camino a un conocimiento adecuado de la naturaleza. En lo que concierne al mundo espiritual, se abusa también de esta categoría como cuando se dice, v. gr., que el hombre *se compone* de alma y cuerpo y se considera a ambos unidos por un lazo puramente exterior, o bien cuando se representa el alma como un conjunto de fuerzas y de facultades independientes y colocadas una al lado de otra. Pero si se debe rechazar este punto de vista cuando se atribuye un valor absoluto y pretende reemplazar al conocimiento según la noción, se debe, de otra parte, darle el lugar que le corresponde en cuanto constituye una categoría lógica universal, la cual no es, por esto mismo, encerrada en esta esfera de la naturaleza de que ha tomado su nombre, es decir, en la Mecánica. De esto se adquirirá la certeza fijando la atención sobre las otras partes de la ciencia de la naturaleza, la fisiología por ejemplo. Porque se podrá en ellas comprobar fenómenos mecánicos. Solamente que, en estas esferas, elemento mecánico no es ya el característico y esencial, sino que desempeña una función subordinada. Y aquí es donde tiene lugar propio. La observación de que cuando en la naturaleza la acción normal de las más altas funciones, de las orgánicas, por ejemplo, es perturbada, el elemento mecánico que ocupaba un lugar subordinado, vuelve a predominar. Así, v. gr., aquel que sufre de debilidad de estómago experimenta opresión en este órgano después de tomar alimento, aun en corta cantidad, mientras que este fenómeno no se produce en aquel cuyo estómago se encuentra en estado normal. A la misma causa hay que atribuir esa pesadez que se experimenta en los miembros cuando está el cuerpo enfermo. En el dominio del espíritu esta categoría desempeña también su papel, aunque subordinado. Así se llama con razón mecánicas, a la memoria y a otras operaciones, como leer, escribir, cantar, etc. En lo que concierne a la memoria, el elemento mecánico es propio a su naturaleza; y esta es una circunstancia que la pedagogía moderna, en su mal entendido celo por la inteligencia, ha descuidado y que ha tenido con frecuencia consecuencias lastimosas en la educación de la juventud. Lo que constituye el carácter mecánico de la memoria, es que aprehende los signos, los sonidos, etc., en su relación puramente exterior y que les reproduce según la misma relación, habituando así al espíritu a no fijar su atención sobre la significación y las relaciones internas de las cosas.

CXCVI. Esta dependencia, según la cual el objeto sufre la acción, no existe en él sino en tanto que es independiente (§ preced.), y como es la noción virtualmente puesta, una de estas dos determinaciones no se absorbe en otra, sino que, negándose, envuelve en sí misma su dependencia y así es como es realmente independiente. Se tiene así, a diferencia de la exterioridad del objeto, exterioridad que éste niega en su independencia, una unidad negativa, un centro, un sujeto, por el cual el objeto se dirige él mismo hacia el exterior y se pone en relación con otro objeto. Pero este objeto tiene también un centro y es también por su centro como está en relación

con el otro centro; 2.º) Este es el *mecanismo diferenciado.* La caída, los deseos, la sociabilidad, etc., son ejemplos de esta relación.

CXCVII. El desenvolvimiento de esta relación constituye el silogismo en que la negatividad inmanente en cuanto individualidad *central* de un objeto (centro abstracto), es puesta en relación con el otro extremo, los objetos dependientes, por un medio que reúne en sí la centralidad y la dependencia de los objetos, este es el centro relativo: 3.º) *Mecanismo absoluto.*

CXCVIII. Este silogismo E—B—A, envuelve tres silogismos. La falsa individualidad de los objetos dependientes en que el mecanismo formal halla su realización, constituye en su dependencia una generalidad exterior. Por consiguiente, estos objetos forman ellos también un medio entre el centro absoluto y el centro relativo (esta es la forma silogística A—E—B). Por esta dependencia estos dos centros son separados, son extremos y puestos en relación a un tiempo. Pero el *centro absoluto,* lo universal substancial (la pesantez que permanece idéntica a sí misma, por ejemplo) que, en cuanto negatividad pura, envuelve en sí la individualidad, el centro absoluto es él también medio entre el centro relativo y los objetos dependientes (esta es la forma silogística B—A—E), y esto de tal modo que por su individualidad inmanente divide los extremos y por su universalidad hace su relación idéntica y las refiere a la unidad.

Ob. Como el sistema solar, en la esfera de la vida práctica, por ejemplo, el Estado descansa sobre un sistema de tres silogismos: 1.º el *individuo,* la persona entra por mediación de lo *particular* (sus necesidades físicas y espirituales que desarrollándose dan origen a las asociaciones particulares de los ciudadanos) en lo *general* (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno). 2.º Es la voluntad, la actividad de los individuos, la que deviene término medio, porque es el individuo el que satisface las necesidades que se producen en la sociedad, en la ley, como es él el que realiza y cumple lo que exigen la sociedad, el derecho, etc.; pero 3.º es lo general (el Estado, el gobierno, la ley) lo que constituye el término medio substancial en que los individuos y la satisfacción de sus necesidades hallan su fundamento, su medio y su completa realidad. Así, en tanto que cada una de estas determinaciones es envuelta por el medio en el otro extremo, se envuelve al mismo tiempo en sí misma, se engendra a sí misma y esta generación de sí misma es su conservación. Solamente por este envolvimiento recíproco y circular, por esta triada silogística de los mismos términos, un todo puede ser verdaderamente aprehendido en su existencia orgánica.

CXCIX. El lado *inmediato* de la existencia que los objetos contienen en el mecanismo absoluto, se halla en ellos virtualmente negado en cuanto su independencia es *mediatizada* por su relación recíproca y por lo tanto por su dependencia. Esto hace que el objeto deba ponerse en su existencia concreta como diferenciado enfrente de *su* otro objeto.

b) Quimismo

CC. El objeto diferenciado tiene una determinabilidad inmamente que constituye su naturaleza y en que tiene su existencia. Pero en cuanto totalidad puesta de la noción, contienen la contradicción de esta totalidad que está en él y de la determinabilidad de su existencia. Esto es lo que engendra en él el esfuerzo para suprimir la contradicción y para hacer su existencia adecuada a la noción.

Zusatz. El quimismo es una categoría de la objetividad que no se hace ordinariamente una categoría especial, pero que se reúne al mecanismo para colocarles juntos, bajo la denominación de *relaciones mecánicas,* enfrente de las *relaciones de finalidad.* La razón que lleva a considerar así estas dos esferas, hay que buscarla en lo que tienen de común, a saber, que en una como en otra la noción no existe sino *en sí,* mientras que existe *para sí* en la finalidad. Se distinguen, sin embargo, una de otra de una manera especial en que, en la primera, el objeto es primero indiferente a toda relación, mientras que el objeto químico está esencialmente en relación con otro objeto. A medida que el objeto mecánico se desenvuelve,

se producen, es cierto, relaciones en él; pero las relaciones recíprocas de los objetos mecánicos no son ante todo sino relaciones exteriores, lo que hace que los objetos aparezcan en su relación como independientes. Así es, v. gr., como los cuerpos celestes que forman nuestro sistema solar están ligados por relaciones de movimiento. Pero el movimiento, en cuanto unidad del tiempo y del espacio, no constituye sino una relación exterior y abstracta y aparece de tal modo, que los cuerpos celestes, ligados entre sí por tales relaciones exteriores, permanecerían lo que son aun cuando estas relaciones llegasen a cesar. La relación química es de otra manera. Los objetos químicamente diferenciados no son lo que son sino por su diferencia y por esta tendencia absoluta que les lleva a completarse unos en y por los otros.

CCI. Por consiguiente, el *processus* químico tiene por producto de sus extremos así colocados en el estado de tensión, el *ser neutro,* lo que estos extremos son *en sí.* La noción, lo universal, se envuelve por la diferencia de los objetos, por su particularización, en la individualidad, el producto y no hace así sino envolverse en sí mismo. En este *processus* están también contenidos los otros silogismos. La individualidad en cuanto actividad es también medio, como es igualmente medio lo universal concreto, la esencia de los extremos en el estado de tensión que llega a la existencia en el producto.

CCII. El quimismo, en cuanto relación reflejada de la objetividad en que los objetos son así diferenciados, presupone su independencia inmediata. El *procesus* químico no es sino el tránsito alternado de una forma a la otra, tránsito en que estas formas permanecen aún exteriores a sí mismas. En el producto neutro, las propiedades determinadas que diferencian los extremos, son suprimidas. Este producto es así conforme a la noción. Pero como el principio activo de la diferenciación no existe en él en tanto que ha vuelto al estado inmediato, el producto neutro es un producto separable. Pero el principio de la división, el principio que divide el producto neutro, en extremos diferenciados y que coloca los objetos indiferentes en general en un estado de diferenciación y de tensión, recíprocas, así como el *processus* en cuanto escisión con tensión, están fuera del primer *processus.*

Ztz. El *processus* químico es un *processus* aún finito, condicionado. La noción como tal no está en él primeramente sino como noción interior y no llega aún a la existencia como noción para sí. El *processus* se extingue en el producto neutro y el principio que viene a reavivarle se halla fuera de él.

CCIII. La exterioridad de estos dos *processus,* es decir, la reducción de los objetos diferenciados a un producto neutro y la diferenciación de los objetos indiferentes o neutros en que estos objetos aparecen como independientes uno respecto a otro, esta exterioridad muestra la finalidad de estos dos *procesus* en cuanto pasan a un producto en que son suprimidos. Pero, de otro lado, este *processus* muestra también que el momento inmediato de los objetos diferenciados no tiene realidad. Por esta negación del momento exterior e inmediato a que, en cuanto objeto, había descendido, la noción se halla puesta en su libertad y para sí enfrente de este momento: en otros términos, se halla puesta como *fin.*

Zusatz. La transición del quimismo a la relación teleológica reside en esto: en que las dos formas del *processus* químico se suprimen una a otra. Lo que de aquí resulta es la liberación de la noción que no existía sino *en sí* en las esferas química y mecánica, y que existente ahora así como noción *para sí,* es el *fin.*

c) TELEOLOGÍA

CCIV. El fin es la noción que ha alcanzado a su libre existencia, que es para sí por la negación de la objetividad inmediata. Es determinado como fin subjetivo, porque esta negación no es primeramente sino una negación abstracta, lo que hace que se halle, ante todo, en presencia del mundo objetivo. Pero esta subjetividad del fin es una determinación exclusiva respecto de la totalidad de la noción, y esto para el fin mismo, por esto de que toda determinabilidad se halla puesta en él como supri-

mida. Por consiguiente, el objeto presupuesto es una realidad que no tiene ser para él. Es el fin mismo en el que, en esta contradicción de su identidad consigo mismo y de la negación y de la oposición que son puestas en él, suprime la oposición; es su actividad la que niega la oposición de modo a identificarle con él. Esta es la realización del fin, realización en que el fin, separándose de su momento subjetivo, objetivándose, borra la diferencia de estos dos momentos, y no hace así sino entrar en sí mismo y conservarse.

Ob. A aquellos que consideran la noción de finalidad como superflua, hay que recordarles la doctrina según la cual la finalidad es la *noción de la razón*, y que la opone a lo universal abstracto del entendimiento, en que lo particular no está en lo universal sino en una simple relación de subordinación con él.—Hay que observar también que la distinción de la causa *final* y de la causa puramente *eficiente*, es decir, de lo que se entiende generalmente por causa, es de la mayor importancia. La causa pertenece a la necesidad aún plegada, a la sociedad ciega. Aparece, pues, como pasando a su contrario y como perdiendo en este tránsito su naturaleza originaria. No es sino *en sí* o *para nosotros como* la causa, es causa verdadera en el efecto y como vuelve sobre sí misma. El fin, por el contrario, es puesto como encerrando en sí mismo la determinabilidad, o lo que en la causa aparece aún como un elemento exterior, es decir, como efecto, de tal modo que el fin en su actividad no pasa a otro término, sino que se conserva, es decir, no produce sino a sí mismo, y es al fin lo que era al comienzo; y conservándose así, es el ser verdaderamente originario. El pensamiento especulativo puede sólo aprehender la finalidad, lo mismo que él sólo puede aprehender la noción, que también contiene en la unidad y la idealidad de sus determinaciones, el juicio o la negación, la oposición de lo subjetivo y de lo objetivo, y la hace desaparecer.

En la noción de fin no hay que pensar tanto, o, mejor dicho, solamente la forma bajo la cual el fin se produce en la conciencia como una determinación que está en la representación. Con la noción de la finalidad interior, Kant ha llevado la ciencia al terreno de la idea en general, y de la idea de la vida en particular. La vida, tal

como la concibe Aristóteles, contiene ya la finalidad interior, y se eleva muy por encima de la teleología moderna, que no tiene presente sino la teleología exterior y finita. Las necesidades, los deseos, son los ejemplos más familiares al fin. Son contradicciones sentidas y que tienen su lugar en la esfera del sujeto vivo, y en que se produce la actividad que niega la negación que está ya en la simple subjetividad. La satisfacción restablece la paz entre el sujeto y el objeto, haciendo que el objeto, que, a consecuencia de esta posición exclusiva, en la contradicción que existe aún (la necesidad), se mantiene como más allá del límite, sea suprimido por su unión con el sujeto.—Los que tanto hablan de la imposibilidad de franquear los límites de lo finito, o los que separan al sujeto y al objeto, tienen en todo deseo el contrario ejemplo. El deseo es, digámoslo así, la certidumbre de que el sujeto no es sino un momento exclusivo y que no tiene verdad, y que el objeto, a su vez, no tiene más que el sujeto. Y realiza además esta certidumbre suprimiendo la oposición y la finalidad del sujeto y del objeto, que, por decirlo así, no quieren permanecer uno como sujeto y otro como objeto.

Respecto a la actividad del fin, se puede también observar que en el silogismo que se realiza en él, y en que el fin se desenvuelve en sí mismo por medio de su realización, tiene necesariamente lugar la negación de los términos; la negación de que precisamente se acaba de hablar, es decir, de la subjetividad lo mismo que de la objetividad inmediata, el medio y el objeto presupuesto. Esta es la misma negación que aparece en la elevación del espíritu a Dios respecto a las cosas contingentes del mundo, así como respecto a su propia subjetividad. Este es, como se ha recordado en la Introducción y en el § CXCII, el momento que se descuida y separa en la forma que el silogismo del entendimiento da a esta elevación en las pruebas de la existencia de Dios.

CCV. La relación teleológica es primeramente, en cuanto relación inmediata, una conformidad exterior de las cosas con el fin, y la noción es puesta enfrente de un objeto presupuesto. El fin es, por consiguiente, un fin finito, en parte por su contenido, en parte porque para reali-

zarse necesita de una condición exterior, de un objeto que tiene ante sí y que le procura el material de su realización. La determinación de sí mismo no es, por consiguiente, aquí sino una determinación *formal*. Además, en este estado inmediato, lo *particular* que, en cuanto determinación de la forma, es la subjetividad del fin, y en cuanto se refleja sobre sí mismo es el contenido, aparece como diferenciándose de la totalidad de la forma, es decir, de la subjetividad *en sí*, o de la noción misma del fin. Esta diferencia es la que constituye la finidad del fin dentro de sí mismo. El contenido es por esto tan limitado, contingente y exterior al fin, como el objeto.

Zusatz. Cuando se habla de fin no se tiene generalmente presente sino la finalidad finita. Según esta manera de considerar la finalidad, las cosas no llevarían consigo su propia determinación, y no serían sino medios empleados para realizar un fin exterior a ellas. Este es, en el fondo, el punto de vista *utilitario* que antes ha desempeñado tan importante papel en la ciencia, pero que ahora ha caído en descrédito, porque se ha reconocido que es insuficiente a explicar la verdadera naturaleza de las cosas. Sin duda, hay que conceder una realidad a las cosas finitas, por lo mismo que se las considera como no constituyendo la más alta realidad y como elevándose por encima de sí mismas por una necesidad que les es inherente. Porque esta negación de las cosas finitas es su propia dialéctica, y para aprehender esta dialéctica hay que comenzar por colocarse en el seno de su realidad positiva. En lo que concierne a éste otro punto de vista que se produce en la consideración de la finalidad, a saber, a esas intenciones benévolas que en la naturaleza manifestarían la sabiduría divina, hay que observar que, por la indagación de estos fines, frente a los cuales las cosas no son sino medios, no se eleva, de una parte, por encima de lo finito, y de otra, se cae fácilmente en reflexiones superficiales, como, v. gr., que no solamente la viña es hecha para el hombre, sino que la liga se ha hecho para cazar pájaros. Antes se escribían libros enteros en este sentido, y se verá fácilmente que por este medio no adelantan ni los verdaderos intereses de la religión ni los de la ciencia. La finalidad exterior precede inmediatamente a la *Idea*; pero

ocurre con frecuencia que lo que más se acerca a una cosa es lo que más se aleja de ella.

CCVI. La relación teleológica forma un silogismo en el cual el fin subjetivo está unido al objeto que le es exterior por un término medio que forma su unidad. Este término medio es la *actividad conforme al fin*, que se apodera inmediatamente del objeto como de un medio y le subordina al fin.

Zusatz. El desenvolvimiento de la finalidad en su elevación a la Idea recorre tres grados, es decir, la finalidad es primero finalidad subjetiva, luego finalidad que se realiza, y, por fin, finalidad realizada.—Tenemos primeramente la finalidad subjetiva, que, en cuanto noción para sí, contiene ya la totalidad de estos momentos. El primero de éstos es lo universal idéntico consigo; es, por decirlo así, la primera agua en el estado neutro, en que todo está envuelto y en que nada es aún separado. El segundo momento contiene la particularización de lo universal, por la cual éste se da un contenido determinado. Pero como este contenido particular ha sido puesto por la actividad de lo universal, éste vuelve por este contenido sobre sí mismo y entra en su unidad. Así es como, cuando nos proponemos un fin, decimos que *nos decidimos a alguna cosa*, y al decir esto nos consideramos como en un estado de posibilidad y como abiertos, valga la frase, a tal o cual determinación. Pero esta expresión quiere decir luego que decidiéndonos nosotros (el sujeto), salimos de nuestro estado interior y nos colocamos en relación con el objeto. Esto es lo que acarrea el desenvolvimiento ulterior de la actividad final que, partiendo del fin puramente subjetivo, se vuelve hacia el exterior (se objetiva.)

CCVII. 1) El fin subjetivo es el silogismo en que la noción general se une por lo particular a lo individual, de tal modo que divide a este último en tanto que constituye la determinación de sí mismo; es decir, que, de una parte, particulariza esta noción aún indeterminada y hace de ella un contenido determinado y pone también la oposición del sujeto y del objeto; y, de otra parte, vuelve sobre sí mismo, por cuanto comparando la subjetividad de la noción presupuesta enfrente de la objetividad con

la totalidad que envuelve, la determina como incompleta, lo que hace que se vuelva hacia el exterior.

CCVIII. 2.) Esta actividad vuelta hacia el exterior se pone primeramente en relación como individualidad (individualidad que en el fin subjetivo es idéntica con la particularidad en que, aparte el contenido, está comprendida también la objetividad exterior) de un modo inmediato con el objeto y se apodera de él como de un medio. La noción es esta potencia inmediata, porque es esta negatividad idéntica consigo misma, en que el ser del objeto no es sino un momento.—El término medio entero es ahora este poder de la noción en cuanto actividad con la cual el objeto se halla inmediatamente unido como medio, y a la cual está sometido.

Ob. En la finalidad finita el término medio se escinde en los momentos exteriores uno a otro, la actividad y el objeto que sirve de medio. La relación del fin, en cuanto poder con el objeto y la subordinación del objeto al fin, se verifican de un modo inmediato (esta es la primera premisa del silogismo), por cuanto el objeto es puesto en la noción en cuanto idealidad que es para sí, como no teniendo en sí misma realidad. Esta relación o esta primera premisa deviene ella misma término medio, que contiene al mismo tiempo el silogismo, por esto de que por esta relación el fin une su actividad en que está contenido y en que domina, con el objeto.

Zusatz. La realidad del fin implica mediaciones. Pero es también necesario que se realice de un modo inmediato. El fin se apodera inmediatamente del objeto, porque es el poder que domina el objeto, porque contiene la particularidad y en ésta contiene también el objeto.—El ser vivo tiene un cuerpo; el alma se apodera de él, y se objetiva inmediatamente. Pero no sin trabajo el alma misma hace de su cuerpo un medio. El hombre debe, ante todo, tomar posesión de su cuerpo, para que éste pueda devenir instrumento del alma.

CCIX. 3.) La actividad del fin, lo mismo que su medio, son aún dirigidos hacia el exterior, porque el fin no es aún idéntico con el objeto. Por consiguiente, debe aún unirse por mediaciones con él. En esta segunda premisa,

el medio está, en cuanto objeto, en una relación inmediata con el otro extremo del silogismo, con la objetividad en cuanto presupuesta, lo material. Esta relación es la esfera del mecanismo y del quimismo que ahora son los instrumentos del fin y cuyo fin constituye la verdad y la noción en su libertad. Que el fin subjetivo, en cuanto poder que engendra este *proccesus,* en que los objetivos entran en colisión y se absorben unos en otros, manteniéndose fuera de ellos se conserve, esta es la *astucia* de la razón.

Zusatz. La razón es tan astuta como poderosa. Su astucia consiste, sobre todo, en esa actividad mediadora que, en tanto que deja a los objetos obrar a unos sobre otros, y usarse en su roce recíproco conforme a su naturaleza sin intervenir de un modo inmediato en este *processus,* no hace al mismo tiempo sino realizar sus fines. Se puede decir en este sentido que la Providencia divina es enfrente del mundo y de los hechos que en él pasan, la astucia absoluta. Dios concede a los hombres la satisfacción de sus pasiones y de sus intereses particulares y lo que se halla realizado así son sus designios que no son los de aquellos de que para realizarlos se sirve.

CCX. El fin realizado es así la unidad realizada del sujeto y del objeto. Pero esta unidad es esencialmente determinada, de suerte que nada hay neutralizado y suprimido en el sujeto y en el objeto sino su lado exclusivo y que el objeto es ahora sometido y adecuado al fin, en cuanto libre noción, y, por tanto, a su poder. El fin se conserva contra y en el objeto, porque no es solamente el sujeto exclusivo, lo particular, sino lo universal concreto, la identidad del sujeto y del objeto. Este universal, en tanto que se refleja sobre sí mismo, es el contenido que permanece él mismo a través de los tres términos del silogismo y su movimiento.

CCXI. Pero en la finalidad finita el fin, aun realizado, es un término escindido, como lo eran el término medio y el fin en su comienzo (§ 208). Por consiguiente, lo que aquí se realiza es solamente una forma puesta exteriormente en una materia dada, forma que, a consecuencia del contenido limitado del fin, es ella también una determinación contingente. Por consiguiente, aún el fin alcanza-

do es un objeto que sirve a su vez de medio o de material para otros fines, y así hasta lo infinito.

CCXII. Sin embargo, lo que realiza virtualmente el fin realizándose, es la supresión de la objetividad exclusiva y de la apariencia de la independencia del objeto frente al sujeto. Apoderándose del medio, la noción se pone como esencia en sí del objeto. En los procesos mecánico y químico, se ha desvanecido ya virtualmente la independencia del objeto y en su desenvolvimiento bajo la acción del fin desaparece la apariencia de esta independencia, de esta posición negativa respecto a la noción. Y si el fin cumplido no es determinado sino como medio y material, es que el objeto es ya puesto como un momento que no tiene realidad. Así se halla también borrada la oposición del contenido y de la forma. El fin, envolviéndose en sí mismo por la supresión de las determinaciones de la forma, ha puesto ésta como idéntica a sí misma, y, por tanto, como contenido, de tal modo, que la noción en cuanto actividad de la forma no tiene sino a ella mismo por contenido. Así, lo que era la noción de este *processus*, la unidad en sí del sujeto y del objeto, se halla ahora puesto por él como noción que es para sí: esta es la *Idea*.

Zusatz. La finidad del fin consiste en que en su realización lo material que en él se emplea como medio, no viene a él ni le es apropiado sino del exterior. Pero de hecho el objeto es ya en sí la noción, y ésta, realizándose como fin en el objeto, no hace sino manifestar su propia naturaleza interna. La objetividad no es, digámoslo así, sino la envoltura bajo la cual se oculta la noción. Que el fin sea verdaderamente realizado, es lo que no se puede ver en las cosas finitas. La realización del fin infinito hace desaparecer esta ilusión que nos hace creer que no está aún realizado. El bien, el bien absoluto, se realiza eternamente en el mundo y el resultado es que está ya realizado en y para sí y que no necesita esperarnos para realizarse. En esta ilusión, sin embargo, vivimos; ella es el móvil de nuestras acciones y lo que nos hace tomar interés en las cosas de este mundo. Es la idea misma la que en su *processus* se crea esta ilusión,

la que se pone su contrario, y su actividad consiste en hacer desaparecer esta ilusión. Solamente de este error sale la verdad, y aquí es también donde reside la conciliación de la verdad con el error y la finidad. El contrario, o el error, en cuanto suprimido, es el mismo un momento necesario de la verdad que no es sino en tanto que engendra ella misma y para sí misma este resultado.

E

LA IDEA

CCXIII. La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta de la noción y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que la noción en sus determinaciones. Su contenido real no es sino la representación de sí misma, representación que se da a sí misma bajo forma de existencia exterior y es envolviendo esta forma en su idealidad, en su poder, como se conserva.

Ob. La definición de lo absoluto, *la idea es lo absoluto,* es ahora ella misma la definición absoluta. Todas las definiciones precedentes entran en ésta.—La idea es la verdad, porque la verdad consiste en la correspondencia del objeto con su noción; lo cual no se debe entender en el sentido de que las cosas exteriores corresponden a nuestras representaciones porque no hay sino representaciones exactas que tengamos de estas cosas. En la idea no se trata ni de tal cosa, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Pero todo ser real, en cuanto está en la verdad, es la idea y no tiene su verdad sino por la idea y en virtud de la idea. El ser individual es un cierto lado de la idea, pero para ser lo que es le hacen falta también otras realidades que aparecen ellas también como subsistentes separadamente para sí. Solamente en su conjunto y en su relación se realiza la noción. Lo individual para sí no corresponde a su noción y esta limitabilidad de su existencia constituye su finidad.

No se debe considerar la idea como la idea de alguna cosa, así como no se debe considerar la noción como una simple noción determinada. Lo absoluto es la idea una y universal que, dividiéndose, se especializa en un sistema de ideas determinadas, las cuales, sin embargo, no son ideas sino volviendo a la idea, a su verdad. Dividiéndose así es como la idea es la sustancia una y universal,

pero cuya realidad desarrollada y verdadera consiste en que ella es como sujeto y como sujeto en cuanto espíritu.

Ordinariamente, cuando no tiene por punto de partida y de apoyo una existencia, la idea es considerada como un principio puramente formal y lógico. Pero ésta es una concepción de la idea propia de ese punto de vista en que no se concede realidad sino a las cosas sensibles, es decir, a ese punto de vista en que aún no se ha elevado el pensamiento a la idea.—Es también una falsa concepción de la idea, aquella según la cual se la representa como un ser abstracto. La idea es sí un ser abstracto en el sentido de que en ella lo falso desaparece, pero en sí misma es un ser esencialmente concreto, porque es la noción que se determina libremente ella misma como realidad. No es sino un ser formal abstracto cuando se considera la noción, que es su principio, como una unidad abstracta y no tal como es, es decir, como noción que por un regreso negativo sobre sí misma, existe como sujeto.

Zusatz. Cuando yo sé cómo alguna cosa es, poseo la *verdad.* Así es como se representa, ante todo, la verdad. Pero ésta no es sino la verdad en su relación con la conciencia o la verdad formal, la simple precisión del pensamiento. La verdad en un sentido más profundo consiste, por el contrario, en la identidad del objeto con la noción. De esta verdad se trata, v. gr., cuando se habla de un estado *verdadero* o de una *verdadera* obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando son lo que deben ser, es decir, cuando su realidad corresponde a su noción. Así considerado lo *falso* es también lo *malo.* Un hombre malo es un hombre falso, es decir, un hombre que no es conforme a su noción. En general, nada puede subsistir en que este acuerdo de la noción y de la realidad no se encuentre. Lo malo y lo falso mismos no son sino en tanto y en la medida en que su realidad corresponde a su noción. Lo absolutamente malo y lo absolutamente contrario a la noción, caen y se desvanecen, por decirlo así, por sí mismos. La noción sola es aquello por lo cual las cosas subsisten, lo que la reflexión expresa diciendo que las cosas son lo que son por el pensamiento divino

que las ha creado y que las anima.—Cuando se habla de la Idea, no hay que representársela como algo inaccesible, colocado más allá de los límites de una región a que no se puede alcanzar. Porque es, por el contrario, lo que hay más presente y se halla en todas las conciencias, aún velada y falseada.—Nos representamos el mundo como un gran todo que Dios ha creado, y de tal modo, que se manifiesta en nosotros. Nos le representamos también gobernado por la divina Providencia. Esto quiere decir, que la multiplicidad de los seres es eternamente referida a esa unidad de que ha salido y en que es conservada de un modo conforme a esta unidad.—No ha tenido la filosofía, desde su origen, otro objeto que el conocimiento de la idea y todo lo que merece el nombre de filosofía ha tenido la conciencia de una unidad absoluta, de esta unidad que escinde el entendimiento.—Que la idea sea la verdad, no hay que demostrarlo aquí, porque esta prueba está contenida en la realización y el desenvolvimiento precedentes del pensamiento. La idea es el resultado de este desenvolvimiento, pero un resultado que no se debe entender, como si la idea no fuese sino un ser mediato, es decir, un ser mediatizado por otro que por sí mismo. Lo que hay que decir más bien, es que la idea es para sí misma su propio resultado y que, como tal, es el ser a la vez inmediato y mediato. Los grados del ser y de la esencia, lo mismo que los de la noción y la objetividad no son, en su diferencia, momentos rígidos y que se apoyan sobre sí mismos, sino que se niegan ellos mismos en virtud de su dialéctica, y su verdad consiste en ser momentos y solamente momentos de la idea.

CCXIV. La idea puede ser concebida como razón (y esto es lo que hay que entender por razón en la acepción extrictamente filosófica de la palabra), y, además, como sujeto objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo, como posibilidad que encierra en sí misma su realidad, como aquello cuya naturaleza no puede ser pensada sin la existencia, etc., porque en ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento, pero en su regreso infinito sobre sí mismas y en su identidad.

Ob. Demostrar que todo lo que se enuncia de la idea contiene una contradicción, es una obra fácil para el entendimiento. El entendimiento es, si se puede decir así, en su terreno en este trabajo o, más bien, éste es un trabajo que ha sido ya ejecutado en la idea. Y aquí este es el trabajo de la razón, trabajo que no es tan fácil como el del entendimiento.—Si el entendimiento muestra que la idea se contradice porque, por ejemplo, lo subjetivo no es sino lo subjetivo y lo objetivo le es opuesto, o bien que el ser es otra cosa que la noción, y que no se puede, por consiguiente, deducir ésta de aquélla, o bien aún que lo finito no es sino lo finito y precisamente lo opuesto a lo infinito, y que no podrá ser idéntico a este último, y lo mismo para las otras determinaciones, la lógica muestra más bien lo contrario, a saber: que lo subjetivo que no es sino lo subjetivo, que lo finito que no es sino lo finito, que lo infinito que no es sino lo infinito, etc., no poseen verdad, que se contradicen y pasan a su contrario y que esta transición y su unidad en que los extremos se absorben como una apariencia o como momentos, son lo que constituye su verdad.

El entendimiento que se aplica a la idea se engaña de dos modos: primeramente porque los extremos de la idea, llámeseles como se quiera, cuando están en su unidad, no les toma en el sentido y en la determinación, según los cuales están en su unidad concreta, sino que continúa tomándoles según su forma abstracta y como están fuera de esta unidad. No desconoce menos la relación, y esto aun cuando la relación es expresamente puesta. Así, v. gr., no presta atención en el juicio a la naturaleza de la cópula que expresa que lo individual, el sujeto, no es solamente lo individual sino lo universal.—Pero lo que afirma sobre todo el entendimiento, es que pensar la idea como un ser que en su identidad consigo mismo se niega él mismo, como un ser que encierra en sí mismo la contradicción, no es sino el hecho de la reflexión exterior y que no alcanza a la idea. Esto es lo que afirma el entendimiento. Pero esta afirmación es precisamente el producto de su reflexión. De hecho, no es este un saber que pertenezca propiamente al entendimiento, pero la idea misma es esta dialéctica que

diferencia eternamente la identidad y la diferencia, el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, el alma y el cuerpo, y solamente así ella crea eternamente y es la vida y el espíritu externos. Pasando o, mejor dicho, superponiéndose así al entendimiento abstracto, es como es también razón eterna. Es esta dialéctica que, entendiéndola de nuevo, eleva esta esfera del entendimiento y de la diferencia por encima de su naturaleza finita y de la falsa apariencia de la independencia de sus productos y la lleva a la unidad. Como este doble movimiento no cae en el tiempo y no se introduce en él ni separación ni diferencia (de otro modo no sería de nuevo sino el entendimiento abstracto), este doble movimiento es la intuición de sí mismo en su contrario; es la noción que se ha acabado ella misma en su objetividad, es el objeto que es finalidad íntima, subjetividad esencial.

Los diferentes modos de aprehender la idea, a saber, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, de la identidad y de la diferencia, etc., son modos más o menos formales, en cuanto marcan un cierto grado de la noción determinada. Es sólo la noción misma lo único que es libre y lo verdadero universal. Por consiguiente, en la determinabilidad no es sino ella misma; es una objetividad en que se desarrolla y se pone como principio universal y en que su determinabilidad no es sino su propia determinabilidad, su determinabilidad total. La idea es el juicio infinito, cada uno de cuyos lados es una totalidad independiente, y esto precisamente porque cada uno es una totalidad acabada y que ha pasado al mismo tiempo al otro. Entre las otras nociones determinadas ninguna hay cuyos dos lados ofrezcan una totalidad tan completa como la noción misma y la objetividad.

CCXV. La idea es esencialmente *processus* porque su identidad no es la libre y absoluta identidad de la noción sino en tanto que es la absoluta negatividad, y que, por tanto, la dialéctica es la forma de su existencia. La idea se desarrolla de tal modo que la noción, en cuanto universal, que es también lo individual, se determina como objeto y en oposición con él, y refiere luego por su dia-

léctica inmanente esta existencia exterior, que tiene su sustancia en la noción, a la subjetividad.

Ob. Por esto de que la idea *a*) es un *processus*, la expresión: lo absoluto es la *unidad* de lo finito y de lo infinito, del pensamiento y del ser, etc., es, como hemos hecho frecuentemente observar, falsa; porque la unidad expresa la identidad abstracta e inmóvil. Por esto *b*), que es sujeto, esta expresión es igualmente falsa, porque esta unidad expresa el *en sí*, el elemento sustancial de la verdadera unidad. Lo infinito no aparece así sino como simplemente neutralizado con lo finito, y lo mismo ocurre al sujeto respecto al objeto, y al pensamiento respecto al ser. Pero en la unidad negativa de la idea, lo infinito se apodera de lo finito y se eleva por encima de él; y lo mismo ocurre al pensamiento relativamente al ser, y a la subjetividad relativamente a la objetividad. La unidad de la idea es la subjetividad, el pensamiento, la infinidad, que hay que distinguir de la idea en cuanto sustancia; asimismo hay que distinguir esta subjetividad, este pensamiento, esta infinidad trascendente de la subjetividad del pensamiento, de la infinidad exclusiva en que la idea desciende escindiéndose y determinándose.

Zusatz. La idea, en cuantos *processus*, recorre en su desenvolvimiento tres grados. *La primera* forma de la idea es la *vida*. Es la idea bajo su forma inmediata. *La segunda* forma de la idea es la forma mediata o de la diferencia. Es la idea en cuanto *conocimiento*, la cual aparece bajo la doble forma de idea *teorética* y de idea *práctica*. El *processus* del conocimiento tiene por resultado el restablecimiento de la unidad que se ha diferenciado y esto es lo que trae la tercera forma, la de la *idea absoluta*, la cual constituye el último grado de la idea lógica, grado que al mismo tiempo se reconoce y se afirma como el primero y como aquel que no es sino por sí mismo.

a) LA VIDA

CCXVI. La idea inmediata es la vida. La noción en cuanto alma se realiza en un cuerpo. El alma es, en su relación con la existencia exterior del cuerpo, lo universal inmediato en relación consigo mismo, como es también

su particularización, de tal modo, que el cuerpo no expresa otras diferencias que las determinaciones de la noción; y en fin, es también la individualidad en cuanto negatividad infinita. Esta es la dialéctica de su objetividad exterior en que los diferentes elementos de la vida que aparecen como independientes, son referidos a la subjetividad, de tal modo, que los miembros no son uno respecto a otro sino medios y fines momentáneos y que la vida que comienza especializándose es en su resultado la unidad negativa que es para sí y no hace sino envolverse en sí misma en su existencia corporal.—La vida es así esencialmente el ser vivo y según su forma inmediata *tal* ser vivo. La determinación que constituye la finidad en esta esfera es que, a consecuencia de la inmediatividad de la idea, el alma y el cuerpo son separables. Esto es lo que acarrea la muerte del ser vivo. Pero sólo en tanto que el ser vivo muere, el alma y el cuerpo son partes diferentes.

Zusatz. Los diferentes miembros del cuerpo no son lo que son sino por su unidad y en su relación con ella. Una mano cortada, v. gr., es una mano según el hombre, pero no según la cosa, como lo observó ya Aristóteles.—Desde el punto de vista del entendimiento se considera ordinariamente la vida como un misterio incomprensible. Pero así el entendimiento no hace sino confesar su impotencia y su finidad. La vida es tan poco incomprensible, que en ella tenemos más bien ante nosotros la noción misma y la idea que existe como noción, la idea inmediata. Pero esto es también lo que hace a la vida imperfecta. Esta imperfección consiste en que aquí la noción y la realidad no corresponden aún completamente una a otra. La noción de la vida es el alma y ésta tiene para su realidad el cuerpo. El alma se esparce en el cuerpo, lo que hace que no sea primeramente sino alma sensitiva y que no sea aún el ser libre para sí. El *processus* del ser vivo consiste luego en sobrepujar esta esfera en que está como aprisionada y este *processus*, que es también triple, tiene por resultado la idea bajo forma de juicio, es decir, la idea del *conocimiento*.

CCXVII. El ser vivo es el silogismo cuyos momen-

tos son ellos también sistemas y silogismos (§§ 198, 201, 207), pero silogismos activos, *processus*, y que no constituyen sino un solo *processus* en la unidad del ser vivo. El ser vivo es así un *processus* en que se envuelve en sí mismo a través de tres *processus*.

CCXVIII. 1) El primer *processus* es el del ser vivo dentro de sí mismo y en el cual se divide y hace de su cuerpo su objeto, su naturaleza inorgánica. Esta, en cuanto exterioridad relativa, se diferencia ella misma y pone la oposición de sus momentos, los cuales se compenetran y se asimilan unos a otros y se conservan produciéndose ellos mismos. Pero esta actividad de los miembros no es sino la actividad indivisible del sujeto a la cual vuelven sus productos, de tal suerte, que solamente el sujeto es el producto en estos últimos, es decir, sólo él se reproduce en ellos.

Zusatz. El *processus* del ser vivo en el interior de sí mismo, se cumple en la naturaleza a través de tres momentos, a saber: la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*. En cuanto *sensibilidad*, la vida no es sino una relación simple consigo misma; es el alma que está presente doquiera en su cuerpo y por la cual la exterioridad de los elementos del cuerpo no tiene realidad (puesto que está doquiera). En cuanto irritabilidad, la vida se divide ella misma (éste es el momento objetivo, aquí los miembros); y, en cuanto *reproducción* (la acción recíproca de los miembros, de las funciones, etc., se reanima sin cesar a través de las diferencias internas de los miembros y de los órganos. El ser vivo no es sino este *processus*, que se renueva sin cesar dentro de sí mismo.

CCXIX. 2) Pero la noción en su división pone, de un lado, el mundo objetivo como un todo independiente y, de otro, el ser vivo, en su relación negativa consigo mismo y en su individualidad inmediata, presupone una naturaleza inorgánica que está enfrente de él. Por esto de que este ser negativo del ser vivo es también un momento de su noción, está en el ser vivo, que es lo universal concreto, como una falta. La dialéctica, que hace que el objeto se suprima a sí mismo como no

teniendo realidad, es la actividad del ser vivo que afirmándose él mismo entra en lucha con la naturaleza inorgánica y así se desenvuelve, se objetiva y se conserva.

Zusatz. El ser vivo se halla en presencia de una naturaleza inorgánica con la cual está en relación como una potencia que le domina y que se la asimila. El resultado de este *processus* no es, como en el *processus* químico, un producto neutro en que es suprimida la independencia de los dos lados que entran en conflicto, sino que el ser vivo se apodera y triunfa de su contrario que no puede resistir a su poder. La naturaleza inorgánica no está sometida al ser vivo sino porque es *en sí* lo que el ser vivo es *para sí*. Por consiguiente, el ser vivo pasando a su contrario no hace sino entrar en sí mismo. Cuando el alma ha volado del cuerpo es cuando comienza el juego de las potencias elementales de la naturaleza inorgánica. Estas potencias están sin cesar a punto de comenzar su *processus* en el ser orgánico y la vida es un combate constante contra ellas.

CCXX. 3) Por lo mismo que el individuo que en su primer *processus* obra como sujeto y como noción interna, se ha asimilado por su segundo *processus* su objetividad exterior, y ha puesto así en él una determinabilidad real, es ahora en sí el *género*, lo universal sustancial. La particularización consiste en la relación del sujeto con otro sujeto de su género y el juicio es la relación del género con estos individuos así determinados uno enfrente del otro —*diferencia de sexos*—.

CCXXI. El *processus* del género lleva esta diferencia a la unidad. Por lo mismo que la vida es la idea inmediata, este *processus* lleva a un doble resultado, de tal modo, que según uno de estos resultados, el individuo vivo en general que había sido antes presupuesto como individuo inmediato ahora se produce como individuo mediatizado y engendrado; pero, según el otro, la individualidad viva que, a consecuencia de su primer momento inmediato entra en lucha con lo universal, se absorbe en éste —sucumbiendo a su poder—.

Zusatz. El ser vivo muere porque contiene en sí la con-

tradicción de ser *en sí* lo universal, el género y al mismo tiempo de no existir inmediatamente sino como individuo. En la muerte, el género afirma su poder sobre el individuo inmediato. Para el animal, el *processus* de la generación es el más alto punto a que su vida puede alcanzar. Sin embargo, no se eleva a él de modo que sea para sí en su género sino de modo que esté sometido a su poder. El ser vivo inmediato se mediatiza en el *processus* de la generación consigo mismo y se eleva así por encima de su momento inmediato, mas para recaer al mismo tiempo en este estado. Así la vida no se desliza primeramente sino según el progreso de la falsa infinidad. Lo que realiza, sin embargo, según la noción, el *processus* de la vida es la supresión de la forma inmediata en la cual la idea de la vida se hallaba aún comprometida.

CCXXII. Así la idea de la vida se liberta no solamente de algunas individualidades inmediatas sino de esta primera forma inmediata en general, alcanzando así a sí misma, a su verdad, es decir, produciéndose como género que existe para sí mismo y en su libertad. La muerte de la vida puramente individual e inmediata trae el advenimiento del espíritu.

b) EL CONOCIMIENTO EN GENERAL

CCXXIII. La idea existe libremente para sí misma cuando tiene por elemento de su existencia lo universal, o cuando la objetividad existe como noción, en una palabra, cuando la idea tiene a sí misma por objeto. La determinación de su objetividad como universal es una diferenciación pura de sí misma dentro de sí misma; es una intuición que no se mueve sino en este universal idéntico. Pero en tanto que se diferencia la idea es también *juicio*, en que se opone a sí misma como totalidad y se presupone como mundo exterior. Hay dos juicios, idénticos *en sí*, pero que no son aún *puestos* como idénticos.

CCXXIV. Así la relación de estas dos ideas que son idénticas *en sí* o en cuanto vida, es una relación relativa, y esto es lo que constituye la finidad en esta esfera.

Esta es una relación refleja en cuanto la diferenciación de la idea en sí misma no es sino el primer juicio, que la presuposición no es aún una posición, y que, por lo tanto, para la idea subjetiva la idea objetiva es el mundo inmediato que encuentra ante sí o la idea en cuanto vida apareciendo en la existencia individual. Pero, por otra parte, como este juicio es una pura diferenciación de la idea *dentro de sí misma* (§ precedente), la idea es para sí ella misma y su contrario a la vez y es así la certidumbre de la identidad en sí de este mundo objetivo consigo mismo.—La razón viene al mundo con la creencia absoluta de poder realizar la identidad y de elevar su certidumbre a la verdad y con el deseo de borrar la oposición que no tiene realidad para ella.

CCXXV. Este *processus* es el conocimiento en general. En él es una sola y misma actividad la que suprime la oposición, es decir, la exclusividad del sujeto y del objeto. Pero esta supresión no se verifica primeramente sino en sí. Por consiguiente, el *processus* como tal, es el también un *processus* finito según la finidad que es propia a esta esfera, y el movimiento del deseo se diferencia y se realiza de dos maneras, una de las cuales consiste en suprimir lo que hay de exclusivo en la subjetividad de la idea, apoderándose del mundo existente, apropiándosele y haciéndole penetrar en la representación y el pensamiento subjetivos, llenando así la certidumbre abstracta de sí misma de un contenido, es decir, de esta objetividad que recibe así una significación verdadera, y la otra, por el contrario, consiste en suprimir lo que hay de exclusivo en el mundo objetivo que aquí, a la inversa, no es considerado sino como una apariencia, como un conjunto de seres contingentes y de formas sin realidad, en determinar este mundo por la naturaleza interna del sujeto que aquí es considerado como constituyendo el ser objetivo verdadero y en modelarle según esta naturaleza. La primera es el deseo del conocimiento de la verdad, el *conocimiento* como tal —la actividad *teorética* de la idea—, la segunda es el deseo del *bien* y de su realización —la *voluntad*—, la actividad *práctica* de la idea.

α) *El conocimiento.*

CCXXVI. La finidad general del conocimiento que reside en uno de los dos juicios, en la presuposición de la oposición (§ 224), y respecto a la cual el acto mismo del conocimiento es la realización de la contradicción, esta finidad se halla determinada en su idea especial de tal modo que estos momentos en su relación recíproca son aún diferenciables y que, aún siendo completos, la relación a que alcanzan no es la de la noción, sino la de la reflexión. Por consiguiente, la asimilación de la materia del conocimiento en cuanto dada, aparece como un transporte de ésta a las determinaciones de la noción que le quedan exteriores, determinaciones que también se producen como diferenciadas unas respecto a otras. Esta es la razón activa en cuanto *entendimiento.* La verdad, pues, a que alcanza este conocimiento no es sino una verdad finita. La verdad íntima de la noción es para ella un fin que no existe sino en sí, un objeto que no se puede alcanzar. Sin embargo, en esta actividad exterior es la noción la que dirige al conocimiento y sus determinaciones forman el hilo conductor de sus desenvolvimientos.

Zusatz. La finidad del conocimiento procede de la presuposición de un mundo que el conocimiento halla ante sí, lo cual hace que el sujeto que conoce aparezca como una *tábula rasa.* Se ha atribuido esta concepción a Aristóteles, aunque nadie haya estado más lejos que él de este modo exterior de concebir el conocimiento. Este conocimiento no se conoce aún como actividad de la noción, actividad que no es para sí sino solamente en sí. Su posición le aparece a ella misma como un estado pasivo, pero de hecho es un estado activo.

CCXXVII. La actividad del conocimiento finito que presupone como existente ante ella una materia múltiple —los hechos de la naturaleza exterior o de la conciencia reviste 1.º) primero la forma de la *identidad formal* o de lo *universal abstracto.* Por consiguiente, esta actividad consiste en descomponer este todo concreto dado, en separar sus diferencias y en darles la forma de lo universal abstracto, o bien en dejar este todo concreto como fundamento y, haciendo abstracción de los elementos particulares que parecen no ser esenciales, en sacar de él un universal concreto, el género o la fuerza y la ley, este es el *método analítico.*

Zusatz. Se considera en general los métodos analítico y sintético como dos métodos cuyo uso depende de nuestra voluntad. No es, sin embargo, así, porque es de la forma misma del objeto que se debe conocer de lo que depende la cuestión de saber cuál de estos dos métodos, que emanan de la noción del conocimiento finito, se debe aplicar. El conocimiento es primeramente analítico. El objeto no se representa a él sino bajo la forma individual y la obra del conocimiento analítico consiste en referir lo individual a lo universal. El pensamiento no tiene aquí sino el valor de una determinación abstracta o de la identidad formal. Este es el punto de vista en que se detienen Locke y todos los empíricos. Hay algunos que dicen: el conocimiento no puede ir más allá; no puede sino descomponer los objetos concretos en sus elementos abstractos y considerarles en su estado de aislamiento. Pero esto es invertir la naturaleza de las cosas, y este conocimiento que quiere conocer las cosas tales como son y detenerse en el análisis, se pone en contradicción consigo mismo. Así, el químico que echa un pedazo de carne en su retorta y que después de haberle hecho cocer bien viene a decirnos que se compone de carbono, hidrógeno, nitrógeno, etc., no nos da la carne verdadera. Y el psicológico empírico que descompone la acción en sus diferentes elementos y que se detiene en esta descomposición, no opera de otro modo que el químico. El objeto tratado analíticamente es, pase la comparación, semejante a un pájaro sin plumas.

CCXXVIII. Este universal es también 2.º) un universal determinado. La actividad recorre y se desenvuelve aquí a través de los momentos de la noción que en el conocimiento finito no existe en su infinidad, sino que es la noción determinada según el entendimiento. La comprehensión del objeto bajo las formas de esta noción, es el método *sintético.*

Zusatz. El movimiento del método sintético se hace en

sentido inverso al del método analítico. En tanto que éste va de lo individual a lo universal, en el primero, lo universal—(como *definición*)— forma el punto de partida, de donde, por la particularización (la *división*) se va a lo individual (*el teorema*). Así el método sintético se produce como desenvolvimiento de los momentos de la noción en el objeto.

CCXXIX. α) El objeto del conocimiento revestido primeramente de la forma de la noción determinada, de tal modo que sean en él puestos su género y su determinabilidad general, es la *definición*. Su material y su fundamento son preparados por el método analítico (§ 227). Su determinabilidad no puede, sin embargo, ser sino un *carácter*, es decir, una determinabilidad empleada por el uso del conocimiento subjetivo y exterior del objeto.

Zusatz. La definición contiene ella misma los tres momentos de la noción: lo universal en cuanto determinación la más próxima (*genus proximus*), lo particular en cuanto determinabilidad del género (*qualitas specifica*) y lo individual en cuanto objeto definido.—En la definición se presenta, ante todo, la cuestión de saber de dónde viene, y a esta pregunta hay que contestar que las definiciones se forman mediante el análisis. Pero esto es también lo que ocasiona las disputas acerca de la justicia de una definición dada, porque importa saber de qué percepciones se ha partido y cuál es el punto de vista que se tiene ante sí. Cuanto más complejo es el objeto que se ha de definir, es decir, cuanto más aspectos presenta, más numerosas son las definiciones que de él se da. Así se da una porción de definiciones de la vida, del Estado, etc. La Geometría da buenas definiciones, porque su objeto, el espacio, es un elemento abstracto. Además, si se considera el contenido de la definición, se verá que éste no explica su necesidad. Se admite que hay un espacio, plantas, animales, etc.; pero ni la Geometría, ni la Botánica, etc., hacen ver la necesidad de estos objetos. Bastaría esta razón a demostrar que la síntesis, lo mismo que el análisis, es un método inadecuado al conocimiento filosófico, porque la filosofía

debe, ante todo, justificar la necesidad de su objeto. Se ha intentado aplicar el método sintético al conocimiento filosófico. Así, Spinoza comienza por definiciones; por ésta, v. gr., la sustancia es *causa sui*. Las definiciones de Spinoza tienen un carácter eminentemente especulativo, pero bajo forma de puras afirmaciones. Lo mismo ocurre a las de Schelling.

CCXXX. β) La tarea del segundo momento de la noción consiste en determinar lo universal como particular. Esta es la *división*, según una cierta relación exterior.

Zusatz. Relativamente a la división se exige que sea completa y a esto se refiere el principio o fundamento de la división que debe estar constituido de modo que la división que sobre él se funda abrace la circunscripción entera del dominio marcado de un modo general por la definición. Es preciso, además, que el principio de la división sea tomado de la naturaleza del objeto que hay que dividir y que la división sea así una división natural y no artificial, es decir, arbitraria. Así es como la zoología, v. gr., en la división de los mamíferos, emplea, sobre todo, como principio de la división los dientes y las uñas, lo cual está fundado en que los mamíferos se distinguen ellos mismos unos de otros por estas partes de su cuerpo y en que se debe referir a este principio el tipo general de las diferentes clases.—Pero la verdadera división, sobre todo, aquella que es determinada por la noción, y esta división está, ante todo, compuesta de tres partes. Pero como lo particular puede también desdoblarse, la división puede tener también cuatro. Es la división en tres la que, sin embargo, domina en la esfera del espíritu, y es uno de los méritos de Kant haber llamado la atención sobre este punto.

CCXXXI. γ) En la individualidad concreta en que la determinabilidad simple de la definición es concebida como relación, el objeto es una relación sintética de determinaciones diferentes; éste es un *teorema*. La identidad de estas determinaciones, por cuanto éstas difieren es una identidad mediata. La agrupación de los materiales que son los miembros de la mediación es la *cons-*

trucción y la mediación misma de que resulta la necesidad de esta relación para el conocimiento es la *demostración*.

Ob. Según el modo ordinario de considerar la diferencia del análisis y de la síntesis, se creería que son dos métodos que se puede emplear caprichosamente. Si se presupone un ser concreto que se represente según el método sintético como un resultado, se podrá, por el análisis, hacer salir de él como consecuencias las determinaciones abstractas que habrán procurado ya presuposiciones y materiales a la demostración. Las definiciones algebraicas de la línea curva son teoremas en Geometría y quizá el teorema de Pitágoras, tomado como definición del triángulo rectángulo, daría por el análisis los teoremas precedentemente demostrados en Geometría en vista de este teorema. La facultad de escoger arbitrariamente uno u otro de estos dos métodos procede de que uno como otro parten de una presuposición exterior. Pero según la naturaleza de la noción, el análisis viene el primero porque debe elevar la materia concreta empírica dada a la forma de lo universal abstracto, para que luego esta materia pueda ser representada bajo forma de definición en el método sintético.

Que estos métodos, que son tan esenciales y que han tenido resultados tan brillantes en su dominio especial, no sean aplicables al conocimiento filosófico, es una consecuencia que emana naturalmente de que parten de presuposiciones, y el conocimiento no se realiza en ellos sino según el entendimiento y la identidad formal. El formalismo de estos métodos es asombroso en Spinoza, que ha empleado el método geométrico, sobre todo, para llegar al conocimiento de la noción especulativa. La filosofía de Wolf, que ha llevado este formalismo hasta la pedantería, es, hasta por su contenido, una metafísica del entendimiento.—Al abuso del formalismo de estos métodos en la filosofía y las ciencias ha sucedido en nuestros días el abuso de la *construcción*, como se le llama. Kant ha sido el que ha puesto en boga la doctrina de que las matemáticas *construyen* sus nociones, lo cual quiere decir en el fondo que aquello en que se ocupan no son en modo alguno las nociones, sino las determinaciones abstractas de las intuiciones sensibles. Según esta

concepción kantiana, el conjunto de las determinaciones sensibles sacadas de la percepción y en que se elude la noción verdadera y ese formalismo que clasifica y, por decirlo así, etiqueta los objetos del conocimiento filosófico y científico según un esquema preconcebido arbitrariamente, todo esto es llamado *construcción de las nociones*. Hay, sí, en el fondo de esta concepción una visión oscura de la idea, de la unidad de la noción y del objeto, de la naturaleza concreta de la idea. Pero esta pretendida construcción dista mucho de representar esta unidad, que no es sino la noción como tal, así como las cosas concretas sensibles de la intuición distan mucho de ser las cosas concretas de la razón y de la idea.

Además, haremos observar que, teniendo la Geometría por objeto la intuición abstracta y sensible del espacio, puede fácilmente fijar en este último las determinaciones simples del entendimiento. Esto es lo que hace que en ella el método sintético del conocimiento finito halle su aplicación más perfecta. De todos modos, acaba también por encontrar en su camino relaciones inconmensurables e irracionales. Y esta es una dificultad que no puede vencer sino desembarazándose de las leyes del entendimiento. Pero ocurre aquí también lo que con frecuencia ocurre doquiera: se invierten los términos, llamando *racionales* a las determinaciones, e *irracional* a lo que se debiera más bien considerar como un germen y un bosquejo de la noción. Otras ciencias, que no están encerradas en los límites del número y del espacio abstractos, cuando se hallan, y les ocurre frecuente y necesariamente, sobre este límite en que el entendimiento no puede ya ayudarles para seguir adelante, salen fácilmente del apuro. Rompen la serie de las consecuencias, y aquello que necesitan, y que es a veces lo contrario de lo que precede, no dejan de tomarlo del exterior, de la representación de la opinión, de la percepción o de cualquiera otra fuente. Este conocimiento finito no tiene la conciencia de la naturaleza de su método y de su relación con el contenido. Y es esta ignorancia la que no le permite ver ni que, procediendo por vía de definición, de división, etc., es a la necesidad de las determinaciones de la noción a lo que obedece, ni dónde están sus límites, ni cuándo franquea estos límites, que se

halla en un campo en que las determinaciones del entendimiento, que se obstina, sin embargo, en emplear de un modo grosero, no tienen valor.

CCXXXII. La necesidad que el conocimiento finito produce en la demostración no es ante todo sino exterior y determinada por la inteligencia subjetiva. Sin embargo, este conocimiento se ha libertado él mismo en la necesidad como tal de su presuposición y de su punto de partida, es decir, de este contenido que halla ante sí y que le es dado. La necesidad como tal es la noción que está en relación consigo misma. La idea subjetiva ha alcanzado así aquel punto en que su contenido es determinado en y para sí, en que no le es dado, y, por lo tanto, lo es inmediatamente como a su sujeto, y pasa así a la idea del *querer*.

Zusatz. La necesidad a que alcanza el conocimiento por la demostración es lo contrario de lo que se tenía en su punto de partida. En éste, el conocimiento tenía un contenido dado y contingente. Ahora, a la conclusión de su movimiento, conoce el contenido como un contenido necesario, y esta necesidad es mediatizada por la actividad subjetiva. Aquí es donde reside la transición de la idea del conocimiento a la idea de la voluntad. Considerada luego de más cerca, esta transición consiste en aprehender lo universal en su verdad como subjetividad, como noción que se mueve ella misma, como noción activa y que engendra las diversas determinaciones.

β) *El querer.*

La idea subjetiva, en cuanto determinada en y para sí, y en cuanto contenido igual a sí mismo, es el *bien*. Su deseo de realizarse ofrece la relación inversa a la de la idea de lo verdadero, y se aplica más bien a determinar el mundo que está ante él según sus fines.—Este querer tiene, de un lado, la certidumbre de la inanimidad del objeto presupuesto; pero de otro, presupone, en cuanto querer finito, el fin del bien como idea puramente subjetiva, así como la independencia del objeto.

CCXXXIV. Por consiguiente, la finidad de esta actividad es la contradicción, la cual consiste en que en medio de las determinaciones opuestas del mundo objetivo el fin del bien es y no es realizado, es puesto a la vez como cosa esencial y como cosa no esencial, como cosa real y como cosa puramente posible. Esta contradicción se produce como un *progreso infinito* de la realización del bien, en que el bien toma la forma rígida de lo que debe ser. Pero, si se le considera del lado de la *forma*, esta contradicción se halla suprimida, porque la actividad suprime la subjetividad del fin, y por tanto, la objetividad, es decir, la oposición que hace la finidad de ambos; y suprime lo que hay de exclusivo, no solamente en *tal* subjetividad, sino en la subjetividad en general. Porque otra subjetividad semejante a la primera, es decir, la generación de una nueva oposición, no difiere de aquella que se representa como debiendo ser la precedente. Este regreso sobre sí es al mismo tiempo la reproducción del contenido, que es el bien, es la identidad en sí de los dos lados —la reproducción de la relación teorética (§ 224) según el cual el objeto constituye en sí mismo el ser sustancial y lo verdadero.

Zusatz. En tanto que la obra de la inteligencia consiste en aprehender el mundo tal cual es, la de la voluntad consiste, ante todo, en hacerla tal como debe ser. El ser inmediato, y que se halla ante sí, no tiene para la voluntad una realidad inmutable, sino que es una apariencia, una existencia sin realidad. Aquí es donde nacen las contradicciones en medio de las cuales se oscila en el terreno de la moral. Este es, en general, bajo la relación práctica, el punto de vista de la filosofía de Kant, y también el de Fichte. El bien debe realizarse, se debe trabajar por cumplirle, y la voluntad no es sino el bien mismo que se realiza y se afirma. Pero si el mundo fuese tal como debe ser, la actividad de la voluntad se desvanecería. Por consiguiente, es la voluntad misma la que exige que su fin no sea realizado. Por esto exactamente se halla expresada la finidad de la voluntad. Solamente que no hay que detenerse en esta finidad, y es el *processus* de la voluntad misma el que suprime esta finidad y la contradicción que contiene. La conciliación consiste en esto, en que la voluntad en su resultado vuelve

a la presuposición del conocimiento, y así a la unidad de la idea teorética y de la idea práctica. La voluntad conoce el fin como su propio fin, y la inteligencia por su parte aprehende en el mundo la realidad de la noción. Esta es la posición verdadera del conocimiento racional. El ser aparente y pasajero no es sino la superficie, no es la esencia verdedera del mundo. Esta es la noción en y para sí, y el mundo es así el mismo, la idea. El esfuerzo no satisfecho desaparece cuando reconocemos que el fin del mundo es realizado y se realiza eternamente a la vez. Esta es la posición que toma en general la edad viril, en tanto que el hombre joven cree que el mundo se halla en un estado lastimoso y que hay que rehacerle de nuevo. La conciencia religiosa, por el contrario, considera el mundo como gobernado por la Providencia divina, y así como respondiendo a lo que debe ser. De todos modos, este acuerdo del ser y de lo que debe ser, no es un acuerdo petrificado y sin *processus*. Porque el bien, el fin absoluto del mundo no es sino en tanto que se engendra sin cesar el mismo; y entre el mundo del espíritu y el de la naturaleza hay la diferencia de que en tanto que este último no hace sino volver constantemente sobre sí mismo, hay un desenvolvimiento en el primero.

CCXXXV. La verdad del bien se halla así puesta como unidad de la idea teorética y de la idea práctica, unidad que alcanza al bien en y para sí. De este modo, el mundo objetivo es la idea en y para sí, la idea que se pone eternamente como fin y engendra su realidad por su actividad.—Esta vida que, libertándose de las diferencias y de la finidad del conocimiento ha vuelto sobre sí misma, y por la actividad de la noción ha devenido idéntica consigo misma, es la *idea especulativa o absoluta.*

γ) IDEA ABSOLUTA

La idea, en cuanto unidad de la idea subjetiva y de la idea objetiva, es la noción de la idea, que tiene la idea como tal por objeto —un objeto en que vienen a concentrarse y unirse todas las otras determinaciones—. Por consiguiente, esta unidad es la absoluta verdad y toda

verdad; es la idea que se piensa ella misma y aquí, en cuanto idea pensante o idea lógica.

Zusatz. La idea absoluta es primeramente la unidad de la idea teorética y de la idea práctica, y así también la unidad de la idea de la vida y de la idea del conocimiento. En el conocimiento tenemos la idea bajo forma de diferencia, y el *processus* del conocimiento le hemos visto producirse como triunfando de esta diferencia y trayendo esta unidad que, en cuanto unidad inmediata, es, ante todo, la idea de la vida. La imperfección de la vida procede de que no es, ante todo, sino la idea *en sí.* Por el contrario, lo que hay de exclusivo en el conocimiento procede de que la idea no es en él sino *para sí.* La unidad y la verdad de estas dos ideas es la idea que es en y para sí, y, por lo tanto, la idea absoluta.—Hasta aquí hemos tenido por objeto la idea en el desenvolvimiento de sus diferentes grados. Ahora tenemos por objeto la idea misma. Esta es la νοησις υοήσεως, que Aristóteles ha señalado como la más alta forma de la idea.

CCXXXVII. La idea absoluta es para sí porque no hay ni transición, ni presuposición, ni determinabilidad alguna en general que no venga a fundirse en ella y no halle en ella su transparencia. En ella es donde la forma pura de la noción se vuelve a hallar ella misma en su contenido. Es para sí misma su propio contenido, en cuanto se diferencia idealmente ella misma y en cuanto en cada una de sus diferencias es idéntica a sí misma, pero de una identidad en que la totalidad de la forma existe como sistema de las determinaciones del contenido. Este contenido es el sistema de la idea lógica. En cuanto forma, la idea no es aquí sino el método de este contenido —es el conocimiento determinado del valor de sus momentos—.

Zusatz. Cuando se habla de la idea absoluta, se puede creer que solamente aquí es donde se tiene lo verdadero y que todo debe desaparecer ante ella. Es fácil, sin duda, perderse en hueras declamaciones respecto a la idea absoluta. Pero el hecho es que su verdadero contenido no es otra cosa que el sistema entero cuyo desenvolvimiento hemos considerado. Se puede también decir

de la idea absoluta que es lo universal. Solamente que es lo universal no en cuanto forma abstracta enfrente de la cual se hallase el contenido particular como un contrario, sino en cuanto forma absoluta a la cual han vuelto todas las determinaciones del contenido puesto por ella. La idea absoluta puede compararse bajo esta relación al viejo que expresa los mismos pensamientos religiosos que el niño, pero para el cual su significación abraza toda su vida. Aun cuando el niño entendiera el contenido de la doctrina religiosa, su vida entera y el mundo entero estarían, no obstante, aún fuera de este contenido.—Se puede decir otro tanto de la vida humana en general y de los sucesos que la llenan. Todo nuestro trabajo es dirigido hacia un fin y cuando este fin es alcanzado, asombra no hallar otra cosa que lo que se quería. La importancia está en el movimiento entero. Cuando el hombre recorre con el pensamiento los hechos de su vida, el fin podrá parecer muy limitado. Sin embargo, en él viene a concentrarse entero el *decursus vitae*.—Así el contenido de la idea absoluta es también el desenvolvimiento entero de los momentos que tenemos ante nosotros hasta aquí. Y que es este desenvolvimiento lo que constituye el contenido y lo esencial, éste es el último punto que nos queda por determinar.—Hay que agregar que lo propio del pensamiento filosófico es entender como todo lo que es, considerado separadamente, aparece como un ser limitado y que no tiene, por lo mismo, valor sino como parte del todo y como momento de la idea. De este modo se ha producido el contenido que acabamos de exponer y lo que nos falta aún que determinar es el conocimiento que el contenido es el desenvolvimiento vivo de la idea y que esta simple ojeada atrás está encerrada en la forma.

Los grados que acabamos de franquear son cada uno una imagen de lo absoluto pero no lo son, ante todo, sino de un modo limitado, lo cual le lleva a unirse en un todo cuyo desenvolvimiento es lo que hemos llamado método.

CCXXXVIII. Los momentos del método especulativo son: *a*) el comienzo, es decir, el *ser* o lo *inmediato*, que es para sí por la simple razón de que es el comienzo.

Pero, considerando desde el punto de vista de la idea especulativa, el ser es su determinación de sí misma, determinación que, en cuanto su negatividad absoluta o movimiento de la noción, divide y se pone como negación de sí misma. Así el ser, que para el comienzo como tal, aparece como una afirmación abstracta, es sí más bien la negación; es puesto, mediatizado en general y presupuesto. Pero, en cuanto negación de la noción de la noción, que en su diferencia es absolutamente idéntico consigo misma, y es la certidumbre de sí misma, el ser es la noción que no es aún puesta como noción, o si se quiere, es la noción en sí.—Por consiguiente, este ser, en cuanto noción aún indeterminada, es decir, en cuanto noción que no es determinada sino en sí o de un modo inmediato, es también lo *universal*.

Ob. Entendido en el sentido del ser inmediato, el comienzo es tomado de la intuición y de la percepción; este es el comienzo del método analítico del conocimiento finito. Entendido en el sentido de la universal, es el comienzo del método sintético de este mismo conocimiento. Pero como la idea lógica es inmediatamente tanto lo universal como el ser y como presuponiéndose ella misma, es también inmediatamente ella misma, su comienzo en un comienzo tanto sintético como analítico.

Zusatz. El método filosófico es tanto un método analítico como sintético; pero no lo es en el sentido que estos dos métodos sean en él yuxtapuestos o que simplemente alternen en él como en el conocimiento finito, sino en el sentido de que les contiene como suprimidos, lo cual hace que en cada uno de sus momentos sea método analítico y sintético a la vez. El pensamiento filosófico procede analíticamente en el sentido de que se limita a recibir su objeto, la idea, deja el objeto tal cual es, y es, en cierto modo, simple espectador de su desarrollo y movimiento. En este sentido el pensamiento filosófico es pasivo. Pero es también sintético y se conoce y se afirma como actividad de la noción misma. De aquí el esfuerzo para alejar los pensamientos arbitrarios y las opiniones particulares que pretenden sin cesar sustituirse a la razón.

CCXXXIX. *b*) El desenvolvimiento es el juicio *puesto* de la idea. Lo universal inmediato es, en cuanto noción en sí, aquella dialéctica que suprime su inmediatividad y su universalidad, y no hace de estas últimas sino momentos. Así se halla puesta la negación del comienzo, o lo que viene a ser igual, el comienzo es puesto en su determinabilidad. Es como unidad, como relación de las diferencias —es el *momento de la reflexión*—.

Ob. Este desenvolvimiento es un desenvolvimiento analítico en cuanto por la dialéctica inmanente no es puesto sino lo que está contenido en la noción inmediata. Pero es también un desenvolvimiento sintético en cuanto en esta noción esta diferencia no era aún puesta.

Zusatz. En el desenvolvimiento de la idea, el comienzo se produce tal cual es en sí, es decir, como un momento puesto y mediatizado y no como momento o ser inmediato. Sólo para la conciencia y para la conciencia inmediata, la naturaleza constituye el comienzo, y lo inmediato y el espíritu el ser mediatizado por la naturaleza. Pero en realidad es ésta la que es puesta por el espíritu y es el espíritu mismo el que hace de la naturaleza su presuposición.

CCXL. La forma abstracta del desenvolvimiento es, en el *ser*, lo *otro*, y la transición a lo otro; en la *esencia*, es el aparecer en los contrarios; en la *noción* es la diferenciabilidad de lo individual y de lo universal que como tal se continúa en el término que se diferencia de él y constituye la identidad de él mismo y de este último.

CCXLI. En la segunda esfera, la noción, que no es, ante todo, sino en sí, *aparece*, y de este modo es ya virtualmente la idea.—Así como el desenvolvimiento de la primera esfera es un tránsito a la segunda, así el desenvolvimiento de la segunda es un regreso a la primera. Solamente por este doble movimiento es como la diferencia recibe su verdadero desenvolvimiento en cuanto cada uno de ambos términos diferenciados, considerado en sí mismo, se completa como momento de la totalidad y une su actividad a la del otro para realizar la unidad. La unidad no es ella misma una unidad exclusiva sino

en tanto que las dos diferencias suprimen ellas mismas y cada una en sí misma, su exclusividad.

CCXLII. El desenvolvimiento de la segunda esfera realiza lo que ésta contiene en su punto de partida; es decir, conduce la relación de las diferencias hasta el punto en que la contradicción se produce en cada una de ellas considerada en sí misma y se produce como *progreso infinito*, el cual llega a este resultado *c*), a saber, que el término diferenciado es puesto tal como está en la noción. Niega el primer término y, en cuanto idéntico al primero se niega a sí mismo. De aquí la unidad en la cual estos dos primeros términos son como dos términos ideales y como momentos, como términos suprimidos, es decir, también como términos conservados . La noción que, de este modo, partiendo de un momento inmediato, hace por mediación de la diferencia y de su supresión, entrada en sí misma, es la noción realizada, es decir, la noción que en su unidad para sí pone y contiene sus determinaciones.—Es la idea para la cual, en cuanto principio absolutamente primero (en el método) este fin no es sino el desvanecimiento de la apariencia según la cual el comienzo será un momento inmediato y un resultado. Es el conocimiento de que la idea es una totalidad y la única totalidad.

CCXLIII. De este modo, el método no es una forma exterior, sino el alma y la noción del contenido, de la cual no se distingue sino en que los momentos de la noción están constituidos de modo que pueden aparecer también en sí mismos en su determinabilidad como siendo la totalidad de la noción. Pero por esto que esta determinabilidad o este contenido ha vuelto con la forma a la idea, ésta se representa como un todo sistemático, como una sola y misma idea, cuyos momentos particulares son tanto más virtualmente esta misma idea cuanto traen por la dialéctica de la noción la unidad simple para sí de la idea.—De este modo la ciencia se acaba ella misma aprehendiendo la noción de sí misma como noción de la idea pura para la cual es la idea.

CCXLIV. La idea que es para sí, considerada según esta identidad consigo misma es la *intuición* y la idea

con intuición es la naturaleza. Sin embargo, si se la considera como intuitiva, la idea será puesta por la reflexión exterior en la determinación exclusiva de un estado inmediato o de una negación. Pero la absoluta libertad de la idea no consiste solamente en que la idea se eleve a la vida, ni aun en que deje aparecer en ella la vida como conocimiento finito, sino en que la absoluta verdad de sí misma, se decida a sacar libremente de sí misma el momento de su existencia particular, o de su primera determinación y en aparecer de nuevo como idea inmediata; en una palabra, en ponerse como *naturaleza.*

Zusatz. Hemos vuelto ahora a la noción de la idea por la cual hemos comenzado. Pero este regreso al comienzo es al mismo tiempo un progreso. Aquello por lo cual hemos comenzado era el ser, el ser abstracto y ahora tenemos la idea en cuanto ser. Pero este ser de la idea es la naturaleza.

INDICE

		Págs.
	Discurso	9
	Preliminares	17
	1.ª *Parte*	
A)	Primera relación del pensamiento con el objeto.	47
B)	Segunda relación del pensamiento con el objeto.— Empirismo	63
C)	Tercera relación del pensamiento con el objeto.— La ciencia inmediata	103
	Primera parte de la Lógica	
	Doctrina del Ser	133
A)	Cualidad - Ser	135
B)	Cantidad - Cantidad pura	161
C)	Medida	177
	2.ª *Parte*	
	Esencia en cuanto razón de la existencia	
	Doctrina de la esencia	185
A)	Identidad	191
B)	Fenómeno	217
C)	Realidad esencial	235
	3.ª *Parte*	
	Doctrina de la noción	263
A)	Noción subjetiva (noción como tal)	289
B)	El juicio	295
C)	Silogismo	312
D)	El objeto	329
E)	La idea	347